Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ II

Г. П. ФЕДОТОВ

Собрание сочинений

«МАРТИС»
SAM & SAM

Г. П. ФЕДОТОВ

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
В ДВЕНАДЦАТИ ТОМАХ

«МАРТИС»
SAM & SAM
1998

Г. П. ФЕДОТОВ

ТОМ ВТОРОЙ

Статьи 20–30-х гг.
из журналов
«Путь»,
«Православная мысль»
и
«Вестник РХСД»

«МАРТИС»
SAM & SAM
1998

ББК 87.3
Ф 34

Федотов Г. П.

Ф 34 Собрание сочинений в 12 т. Т. 2: Статьи 1920-30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» /Сост., примеч. С.С.Бычков. — М.: Мартис, 1998. — 380 с.

Во второй том собрания сочинений Г.П.Федотова вошли его исторические, историософские и культурологические статьи второй половины 20-х и начала 30-х годов из журналов «Вестник русского христианского студенческого движения» и «Православная мысль». Впервые в томе собраны все статьи мыслителя из журнала «Путь», начиная с первого номера и вплоть до шестидесятого, многие из которых никогда не переиздавались с того времени. Большая часть статей, особенно посвященных положению Русской Церкви в СССР, сегодня обретает небывалую актуальность. Они ценны тем, что в них слышен голос живого свидетеля тех страшных гонений, которые обрушились на Церковь со стороны большевиков. В сегодняшней непростой обстановке в Русской Церкви прозрения Г.П.Федотова — весомый вклад в дело оздоровления церковной жизни.

ISBN 5-7248-0037-3

ISBN 5-7248-0052-7, т. 2

О Русской Церкви

Письмо из России

Страшно трудно писать о России и особенно о Церкви: так случайны и отрывочны сейчас все наши наблюдения, так ограничен личный опыт, особенно для человека, стоящего вдали от руководящих церковных кругов. Если и решаюсь на это, то в убеждении, что за рубежом ощущается огромная потребность знать правду о родине, и как ни трудно дается эта правда, все же есть немало вещей – простых фактов, – ускользающих от далекого взора, которые несомненны для всякого, живущего в России. Нелегко лишь провести в изложении строгую грань между этим, для всех нас несомненным, и личными впечатлениями, оценками, гаданиями, при всем желании от них отрешиться.

Внешний режим, в котором живет сейчас Церковь, может быть назван временем выдыхающегося гонения – переходное время, как все сейчас в России. Невыносимо тяжела моральная атмосфера в стране, выходящей из революционного циклона. Улегшиеся страсти классовой ненависти сменились острой жаждой наслаждений, не стесняемой никакой религиозной или общественной уздой. Хищения и казнокрадство в правящей среде, ренегатство среди интеллигенции и разврат среди молодежи, грубый житейский материализм народных масс, широкий отпад от Церкви, от Бога, от самой идеи религиозности, – вот печать среды, по новому языческой, которой противостоит сжавшаяся, но окрепшая в гонениях Церковь. Представляя себе Церковь на фоне национальной жизни, никак нельзя забывать о происшедшем мучительном разрыве. Народная жизнь (о национальной мы пока говорить не в праве) не освящается Церковью и все еще отталкивает ее.

Антихристианская власть, по-видимому, отказалась от мысли сломить Церковь грубым насилием. В этой борьбе государство,

несомненно, понесло тяжелое моральное поражение. Храмы не опустели, общины верующих сплотились теснее, чем когда-либо, вокруг своих пастырей. Духовенство дало из своей среды немало мучеников и исповедников, которые кровью и подвигом своим укрепили церковное единство. Церковь оказалась сильнее гонителей, и им приходится, в борьбе за политическое существование, делать уступки тем низам, которые еще дорожат Церковью и не желают от нее отказаться. Сейчас уже не расстреливают священников и мало стесняют культ. О полной свободе говорить, конечно, не приходится. По-прежнему запрещают крестные ходы и время от времени, по мнимому требованию «трудящихся», кое-где закрывают храмы. В те дни, когда административная ссылка приняла массовый характер, и чуть не ежедневно поезда увозят в Сибирь, в Соловки сотни студентов, солдат, купцов, интеллигентов, даже марксистов и сионистов, было бы странно, если бы не ссылали священников. Но эти, часто ничем не оправдываемые, акты насилия носят личный характер: в основе обычно – донос какого-нибудь живоцерковца-конкурента. ГПУ явно предоставляет в репрессиях инициативу обновленцам. Уже ссыльные епископы и священники, отбыв срок наказания, возвращаются в свои епархии и приходы, укрепляя колеблющихся, собирая верных, внося с собой дух мужественного исповедничества.

Коммунистическая власть продолжает считать борьбу с Богом одной из главных своих задач; но она предпочитает убивать дух, а не плоть, – в школе, в литературе (специальное издательство «Атеист», журнал «Безбожник»), в театре – сильная своей монополией культуры и необычайно развитым аппаратом пропаганды. Кощунства по-прежнему являются признаком благонадежности, однако публичные бесчинства комсомольцев признаны вредными, и власть старается обуздать разошедшегося хулигана. Теперь не поощряют разрушения и осквернения могил на кладбищах (в Петербурге пришлось даже восстанавливать разбитые памятники литераторов на Волковом кладбище), и Бухарин должен был во всеуслышание объявить: «Не всякий, кто гадит под окном у деревенского попа, ведет антирелигиозную пропаганду». Политика «лицом к деревне» заставляет власть даже отказаться от финансовых притеснений сельского, особенно низшего, духовенства.

Церковно-обновленческая «реформация» перестала остро мучить Церковь. Ее вождям не удалось увлечь ни массы, ни идейных сторонников реформ. С одной стороны, они натолкнулись на обрядовый консерватизм, с другой – на христианскую совесть, которая не прощает им пролитой крови и союза с безбожием. В их руках теперь уже не много храмов – хотя почти все соборы в столицах и провинции, – и эти храмы пусты. С ними честолюбивая или запуганная часть духовенства, да немногие бытовые прихожане, которые по лености или привязанности к своему приходу, идут в ближайшую церковь и отказываются вникать в споры «попов», – лишь бы служили правильно, по старому... Ну и служат! Служат иногда по двум стилям, повторяя праздники, чтобы угодить на все вкусы. Если послушать проповеди их заурядных батюшек, то в них почти никогда не встретишь революционного пафоса (как у Введенского и других вождей). Преобладают наставления о покорности власти, «которая всегда от Бога», да жалобы на нетерпимость своих противников. Словом, здесь явно слышится дух не революции, а совсем иной – ветхий и затхлый дух синодально-консисторской беспринципности. Одним из положительных последствий раскола было очищение Церкви от этих слабых и корыстных элементов духовенства[a]. Но ГПУ пользуется фактом церковного раскола. Он компрометирует Церковь в чуждых ей кругах и дает власти механизм для внутреннего наблюдения и давления на православную Церковь.

В одном отношении советская власть может быть спокойна, и, кажется, действительно успокоилась. Ей нечего бояться заговоров духовенства и политической агитации в храмах. Думается, что не простая осторожность и тактические соображения объясняют эту подлинную «аполитичность» Русской Церкви в настоящий момент. Ее внимание, ее главные силы направлены на духовную жизнь. На известной аскетической и мистической высоте, достигнутой и выстраданной в эти годы, вопросы политического строя, даже исторических судеб России перестают волновать глубоко. Здесь готовы предоставить Провидению

[a] Я не касаюсь здесь более острого вопроса об Украинской церкви («самосвятах»), которая имеет опору – не в массах – но в националистической интеллигенции, являющейся на юге, в городах некоторой общественной силою.

пути спасения родины, тем более, что революция и произведенные ею социальные перевороты в русской жизни оказались слишком сложными, чтобы к ним можно было отнестись с простым отрицанием или приятием. Среди верных Церкви масс есть немало людей, боровшихся в гражданской войне в рядах красной армии или сочувствовавших ей. И «белые» и «красные» встречаются в церкви в общей молитве и у евхаристической чаши. Церковь мудро избегает растравлять еще свежие раны политических страстей и предлагает пищу вечную, не на сегодняшний только общественный день.

Но вытекающая из этого аполитизма «лояльность» Церкви по отношению к советской власти, разумеется, не означает ее нейтральности по отношению к коммунистической идее. Борьба с коммунистической идеологией и этикой (не с политикой и экономией) ведется повсеместно и неослабно, представляя обратную сторону защиты христианства. Только острие своего духовного оружия проповедник направляет не на политическую партию, царящую в России, а на самый дух творимой в России культуры. И, конечно, дух этот, сам по себе, и шире и глубже своего русского коммунистического выявления.

Итак, Церковь выходит победительницей из эпохи гонения и раскола. Это бесспорно: но как учесть и оценить ее завоевания? Растет ли Церковь числом, укрепляясь и очищаясь качественно? Вот вопросы, на которые легче всего ответить наблюдателям в России.

Конечно, входя в храм, чувствуешь, что это всенародная святыня. Нигде в России, разделенной классовыми перегородками, исключительно суровыми, нельзя почувствовать, кроме как в Церкви, освобождающей радости единения, общения – хотя бы кратковременного – многих, разных, далеких друг другу людей. Но вид молящейся толпы уже не тот, как десять лет тому назад. Уже «сермяжная», простонародная Русь не заполняет храма. Сильно заметно – в городе – преобладание интеллигенции. Разная эта интеллигенция, и разными путями пришла она в Церковь. Есть, разумеется, среди нее люди, нашедшие в Церкви утешение в бесчисленных утратах, есть люди, ищущие здесь опоры для оскорбленного национального чувства. Но есть и другие – бодрые и молодые, которые принесли сюда не горечь и боль, а любовь и надежду, нерастраченный порыв

юного энтузиазма. Немало священников и епископов выходят теперь из светских кругов. Было бы неверно сказать, что интеллигенция преобладает – численно, но она заметно окрашивает церковную среду. На окраинах в церковь ходит много рабочих (сравнительно мало солдат), всюду заметен слой торговых людей, растущих вместе с хозяйственным возрождением страны и наиболее сохраняющих как внешний облик старой Руси, так и консервативные традиции.

Много ли верующих осталось в России? Да, много. Но составляют ли они большинство или меньшинство в стране, трудно сказать. Следует ли остерегаться ошибок в ту или иную сторону? Точных цифр здесь быть не может, судим только по посещаемости храмов. Они полны, но не переполнены. Считаясь с тем, что многие храмы, занятые обновленцами, пустуют, ясно, что в церковь ходит меньше людей, чем до революции. И, пожалуй, это число не растет заметно. Страшные годы 1917–1918 были для многих временем обращения к Церкви. С тех пор обращения не часты. Оставшаяся вне Церкви интеллигенция теперь не увлекается к ней общим потоком; она зарылась в старых окопах позитивизма или поглощена погоней за материальными благами. Среди городской бедноты с успехом работают баптисты и разные «братцы», соблазняя простотой моральной проповеди и часто строгостью личной жизни. Замечательная противоположность культурным слоям, где толстовство и гнозис (в виде разных толков теософии) и недавнее увлечение католичеством растаяли почти бесследно, и где православная Церковь вобрала в себя, по-видимому, все религиозно живые и верные христианству души. Одно утешительно: знать, что среди всей многолюдной толпы, наполняющей храм, «не встретишь мертвого листика», по слову Тютчева: нет никого, кто пришел бы сюда из приличия или по долгу службы («долг службы» многих еще удерживает вне Церкви – как в армии), а молятся здесь, как, может быть, никогда прежде не молились.

Иное видишь в деревне: говоря о деревне, особенно чувствуешь ограниченность своих наблюдений. Ведь все они относятся к местностям поблизости железных дорог, связанных с городской культурой. Несомненно, есть в России медвежьи углы, где жизнь течет так, как она текла века, которых революция не

коснулась. Но много ли осталось таких углов, при грандиозности переворота, поднявшего самую толпу народных низов?

Итак, в доступной нашему наблюдению деревне поражаешься пустотой храмов. В церковь ходят почти одни женщины и старики. Молодежь усвоила уроки атеизма. Среднее поколение, пережившее войну, исколесившее всю Россию, побывавшее нередко в Европе в плену, – вынесло изрядную долю скептицизма и, во всяком случае, равнодушие к религии. Деревня сейчас только переживает эпоху «просвещения», без особого, впрочем, энтузиазма. Мужицкий здравый смысл инстинктивно не доверяет теориям, за которые хватается, как за откровение, городской рабочий, но они все же разлагают основы его миросозерцания. У крестьянина остается лишь хозяйственный смысл жизни, и деревня сейчас с упорством и жадностью зарывается в землю, утратив ощущение ее таинственного материнства и за землей забывая небо. В скептической неуверенности и в сознательном консерватизме своем деревня дорожит церковью как обрядовым институтом. Редко (почти никогда) девушка выйдет замуж без венчания, и этому деревенскому предрассудку должны подчиняться и коммунисты. В церкви крестят, отпевают, вокруг нее справляют шумно и праздно традиционные праздники. Глыбы этнографической обрядности, почти языческой – а за последние годы на севере язычество, т. е. двоеверие, кажется переживает своеобразное возрождение – уживаются с новым строем идей, нахлынувших в деревню: с коммунистической газетой, избой-читальней, спектаклями и революционными песнями молодежи.

Сельское духовенство, в общем, не пережило обновляющего духа гонений. Робкое и забитое, не очень возвышаясь над средой, в которой живет, оно не пытается влиять на нее, объединить оставшихся верными Церкви людей. Материально оно лишилось части своих доходов, но деревня все же обеспечивает его, не в пример светским учителям. Когда одно время школы были переведены на местные средства, они стали закрываться одна за другой. Уже собор 1917–1918 г. значительно усилил в Церкви влияние мирян. Большевистский закон об отделении Церкви от государства отдал храмы в руки приходских общин, представляемых выборной «двадцаткой». Этот орган несет всецело заботы о материальном содержании храма и от-

ветствен за все, совершающееся в нем, он приглашает и увольняет своих священнослужителей. И это не остается легальной фикцией. Епископская власть, утверждая выбор общины, фактически сейчас почти никогда не оспаривает его. Священник сохраняет свое влияние в приходе исключительно силою своего морального и религиозного авторитета. В вопросах церковной политики, а также строя богослужения, влияние мирян часто оказывается преобладающим. От «двадцатки» зависит, отдать ли храм «живой» или патриаршей Церкви, взять крайнюю или умеренную тактическую линию. Заметим в скобках, что влияние мирян почти всегда оказывается консервативным, и священник, переходящий к «живцам» или «обновленцам», почти всегда вынужден добиваться от властей, под тем или иным предлогом, роспуска «двадцатки» и перевыборов ее. Но это влечет за собою обыкновенно развал прихода и опустение храма.

Нередко опорой священника в приходе являются братства и сестричества. Их назначение двоякое. Забота о храме, частая (иногда ночная) молитва, частое общее причащение – создают из братства религиозную общину, иногда живущую весьма напряженной духовной жизнью. Но нельзя не упомянуть здесь и о теневых сторонах братств; о преобладании в них личного начала, в лице священника, и о подчас нездоровой экзальтированности этих по преимуществу женских организаций. Во время раскола многие из братств слепо увлекались за своими священниками в живоцерковное движение, и это обстоятельство, кажется, охладило увлечение братствами.

За время заточения патриарха, ссылки епископов и видимого торжества «Живой церкви», в связи с отступничеством и шатанием многих пастырей, иерархическое начало в Церкви было поколеблено. Каждый храм жил своей жизнью, не надеясь на авторитет церковной власти, часто исполненный недоверия к ней. Верующие сплачивались вокруг немногих оставшихся твердыми священников, иногда уходивших в «катакомбы», или прислушивались к голосу «старцев». Следы этой приходской обособленности еще заметны. Границы епископской власти остаются неопределенными. Епископ исповедник, иерарх сильной воли и строгой жизни, может твердо править церковью и рассчитывать на послушание. Но, как общее правило, власть епископата теперь ослабела за счет возросшего

влияния священства и мирян. Этому не противоречит всюду растущая под влиянием раскола потребность в авторитете и каноническом строе жизни. Духовный авторитет часто весит гораздо больше авторитета канонического. И в этом отношении наше время переходное. Многое придется пересматривать и перестраивать. Так, уже выяснились некоторые теневые стороны приходской демократии. Раздаются справедливые жалобы на то, что исключительное влияние мирян в приходе иногда стесняет независимость пастыря. В «двадцатке» как раз наиболее вески голоса материально зажиточной, но менее просвещенной, менее чуткой части общины. Увлекаясь внешним благолепием и экономическими успехами, она иногда не способна оценить моральную чистоту и духовную ревность пастыря.

Годы гонений для Русской Церкви были порой ослабления ее внешнего единства и спаянности. Фактически бывали времена, когда она никем не управлялась и не водилась, кроме Св. Духа, живущего в ней. В этом заключается, быть может, величайшее чудо ее спасения и ее неразрушимого внутреннего единства. Не нужно переоценивать, судя о России, значение тех или иных актов, исходящих даже из очень высоких иерархических сфер. Они приемлются и не приемлются, поскольку оказываются удовлетворяющими таинственно-скрытому сознанию. Патриарх был живым сердцем в России, на нем сосредоточивались любовь и молитвы всей Церкви, и отсюда текла в ней незримая благодатная сила. Но силы этой нельзя измерить и оценить по актам патриаршего управления. При отсутствии всякой свободы слова и затрудненности личного общения, акты эти вызывали разную оценку, смущали одних, оспаривались другими... Но никогда они не приводили к кризисам и не колебали уважения и любви к тому, на кого смотрели как на страдальца за всю Русскую Церковь. Заступником-молитвенником и вольной жертвой был патриарх для Руси — более чем вождем и руководителем ее, и то, что указанный им путь, при всех колебаниях и признанных ошибках, был путем спасения — в этом нельзя не видеть чудесного проявления благодатных сил, не оставивших Русскую Церковь.

Каковы же те духовные плоды, которые приносит видимо для всех — об иных судить не смею — Русская Церковь? Начну с наиболее бесспорного, бросающегося в глаза. Совершенно на-

глядно изумительное цветение культа, его ранее невиданная красота и строгость. Никогда не служили так торжественно и проникновенно, как ныне. И хотя тайна этой вновь явленной духовной красоты прежде всего в глубокой вере совершающего таинство священника, но новый дух захватил всех служителей храма, сделал ясным, впечатляющим каждое слово чтеца, каждый возглас диакона. Почти во всех – даже маленьких – церквах прекрасный хор, хотя здесь любители строгой церковной музыки могли бы часто найти много поводов к критике. Молящиеся с трудом покидают храм и любят долгие стояния, длящиеся нередко по пяти часов в большие праздники. Обновление культа, провозглашенное «Живой церковью», пошло по пути возвращения к уставу, оживления забытых культовых традиций. В поисках обогащения культа север заимствует кое-что от православной Украины. Так распространяются великопостные «пассии» и обнесения плащаницы Богоматери на всенощной под Успение. Делаются, хотя и с чрезвычайной осторожностью, опыты составления новых молитв, акафистов и чинов.

Но явно для всех живой смысл культа открывается в Евхаристии – за обрядом таинство, – и литургия, по внутреннему отношению к ней, для многих снова становится мистерией. Святая чаша никогда не выносится втуне: многие приступают к ней, и все соучаствуют в их радости. Говорят о «евхаристическом движении» в Русской Церкви, где теперь дает свой плод дело о. Иоанна Кронштадтского. Но еще нет единства в практическом осуществлении. Здесь поставлен огромной важности вопрос, и решается он каждым пастырем и каждым мирянином по-своему. Одни призывают причащаться часто, но требуют достойного приготовления, другие настаивают на причащении за каждой литургией. Есть верующие – немногие, конечно, – которые причащаются каждый день, другие еженедельно, чаще всего в большие праздники. Труднейший вопрос об исповеди, связанный с этим движением, решается различно. Некоторые практикуют общую исповедь, другие – весьма немногие – отделяя оба таинства, разрешают приступать к Евхаристии без исповеди. Большинство сохраняет исповедь обязательную и тайную. Так уже в этом центральном вопросе церковной жизни явствует большая свобода, ныне господствующая в ней и отсутствие внешней регламентации.

Из храма, из культа исходит ряд духовных токов, которые питают бытовую и домашнюю жизнь, – но эти личные и семейные плоды церковности с трудом поддаются учету. Видишь среди многих возрождение православного быта, видишь иной раз комнаты, превращенные в молельни, и квартиры – в обители. В шуме столиц, среди чудовищной демонстрации безбожия, теплятся очаги подвижничества. Домашняя молитва, нередко совместная, восполняет церковную.

Известно, что по всей России кощунственно уничтожались общенародные святыни и монастыри. Но не всем, вероятно, известно, что это уничтожение не было ни последовательно, ни повсеместным. По-прежнему летами идут богомольцы пешком в обитель преп. Серафима или в Киев, ко дню Успения. Возникают иногда и новые центры паломничества, как в Подольской губернии, где явленное Распятие послужило к грандиозному движению богомольцев с крестами, водружаемыми вокруг святого места. Потребность в чуде, жажда видения небесных тайн и сейчас очень сильна во всех слоях церковного общества, особенно же остро проявилась она в годы гонений и страшных бедствий, постигших родину. Тогда часто приходилось слышать о видениях, пророчествах, чудесных знамениях. К тому времени относится полоса обновления икон и куполов, прошедшая по югу России, и явление в селе Коломенском под Москвою иконы Державной Божией Матери, символически восприявшей корону последнего русского царя.

Еще недавно хоронимое многими монашество воскресает с новой силой. Я уже говорил, что не все старые монастыри закрыты. Они существуют кое-где в виде трудовых коммун, с сильно сокращенным числом иноков, – даже в столицах. Местами это колонии доживающих свой век инвалидов, хранителей объявленных музейными ценностями святынь. Но местами уже новая аскетическая жизнь наполняет старые бытовые формы, молодые послушники принимают постриг, не обещающий теперь ничего, кроме страданий и распятия для мира. Но монастырь, притягательный для многих, по бытовым условиям не везде возможен. Аскетический идеал ищет для себя новых путей. В миру создаются очаги аскетической, даже общинной жизни, в разной степени руководимой церковным авторитетом.

Некоторые из уцелевших обителей являются убежищем старцев, к которым тянется вся Россия. И после закрытия Оптиной пустыни старчество не угасло. В трудные годины Церкви старцы были ее подлинными водителями, указующими неясный часто путь в обступившем мраке.

И старчество вышло из ограды монастырских стен. Некоторые священники в городских приходах – или лишенные революцией своих приходов – священники строгой жизни и богатого духовного опыта являются настоящими старцами, авторитетными для широких кругов. Но здесь старчество уже нечувствительно переходит в духовничество. Это тоже – в распространенности своей – новое явление русской жизни. Влияние духовного отца не ограничивается таинством исповеди, но иногда, направляя всю жизнь во всех ее повседневных тревогах и трудностях, превращает духовника в «руководителя совести».

Из всего этого уже ясно, что аскетическая и мистическая струя весьма заметна в современных религиозных направлениях. Сказывается она и в увлечении мирян древне-аскетической литературой, «Добротолюбием». Однако это направление не является единственным, не знаю даже, преобладающим ли. Рядом с ним осуществляется и деятельно-практическое христианство разных оттенков. Иногда оно носит характер православного «евангелизма», полагая во главу угла деятельную любовь, питаемую евангельским идеалом. В современных условиях жизни, с евангельскою любовью неразрывно связывается и возрождение апостольского идеала – проповеди. Много встречаешь людей, трогательно бескорыстных, отдавших себя всецело делу спасения братьев, сеющих Слово Жизни и не пекущихся о завтрашнем дне.

И, наконец, среди христианской интеллигенции сильна потребность воплощения христианства в практике – не личной жизни, а общей культурной работы. Стоят вопросы – не новые, конечно, – о христианизации культуры, о возможности или невозможности этого пути, о будущем Церкви и о судьбах теократии. Здесь продолжается разработка темы, поставленной Владимиром Соловьевым и вышедшей из него русской богословской школой. Ответы даются, конечно, различные, как различны и настроения: от апокалиптического ощущения конца и парадоксального отвержения всех проблем культуры до оптимистического

приятия новой – в России созданной революцией – жизни, – как почвы для строительства нового христианского общества.

Если в этих кругах живы интересы к вопросам общественной и национальной жизни, то для мистически ориентированной интеллигенции характерны вопросы догматического богословия (например, догмат искупления), проблемы, связанные с имяславчеством [1], которое, не волнуя уже Церковь и не спускаясь в массы, приобрело себе много приверженцев в богословски авторитетных кругах. Но интересы переплетаются. И мистики неизбежно должны определять — хотя бы отрицательно — свое отношение к культуре, и среди общественников велико тяготение к догматическим и аскетическим проблемам.

От жестокого гнета христианская мысль страдает больше, чем христианская жизнь. Слово сковано, и связь между людьми ограничена. Знаешь, что кто-то работает, кто-то пишет без надежды увидеть напечатанным свой труд. Отсюда огромное значение устного слова. Церковная кафедра, тоже не свободная, не может удовлетворить этой потребности, хотя она дает немало замечательных проповедников. Среди них заметны те же течения, что и во всей церковной жизни, – разумеется, вопросы морали и апологетики преобладают. То, чего не дает общественное слово, заменяет личное общение, достигшее в современной России необычайной напряженности. Общение в слове связывается часто с молитвенным общением, отсутствие научной организации мысли восполняется ее высокой религиозной действительностью. В такой атмосфере идейные расхождения и споры, иногда очень горячие, редко приводят к разрывам, не препятствуют братскому общению людей различных взглядов. Жизнь в Церкви гонимой, перед лицом врагов Христа и раскола, в постоянном общении в культе и таинстве единит людей различного духа и направлений.

Не знаю, сумел ли я уловить основное и главное в необычайной сложности нашей жизни и, особенно, сумел ли я показать ее единство, торжествующее сквозь противоречия. Неизбежно противоречивым должно представляться всякое мощное творчество, всякий бурный рост, еще не принявшие твердых, законченных форм. В свободе и огне испытаний творятся эти формы, творятся – верим – Духом Святым, наполняющим, явно для всех, мученическую Русскую Церковь.

Об антихристовом добре

I

НАСТОЯЩИЕ критические замечания имеют в виду концепцию «Легенды об антихристе», предлагаемую в «Трех разговорах» В. Соловьева: точнее, одну из сторон этой концепции, весьма существенную для Соловьева последнего периода и для эсхатологии нашего времени.

Теперь Соловьева мало читают. Многие относятся к нему свысока, как к превзойденному, или с подозрением, как к еретичествующему. Из всего его литературного наследства, если не говорить о поэзии, одни «Три разговора» не утратили власть над умами и, вероятнс, не скоро утратят ее. В этом последнем предсмертном произведении философа живет волнующая острота проблематики, необычайная зоркость видения, словно преступающая меру видения художественного. Автор, для которого был «ощутителен и не так уже далекий образ бледной смерти» (Предисловие, датированное Светлым Воскресением 1900 г.), перерастает границы литературной формы и в своей Легенде говорит с вдохновением почти пророческим.

Именно как пророчество она была и принята; как пророчество, она живет в среде русской христианской интеллигенции, просачиваясь в широкие церковные круги. Люди, враждебные Соловьеву, твердо стоят на этом его завещании, в котором мыслитель отрекается от того, чему служил всю свою жизнь: от идеала христианской культуры.

Произошло поразительное искажение перспективы. Уже плохо различают своеобразно-соловьевское в образе антихриста от традиционно-церковного. Антихрист «Трех разговоров» для многих стал образом каноническим. Кажется, что он просто транспортирован из Апокалипсиса в современный исторический план. И в свете этой иллюзии приобретает ложно-традиционный и канонический характер идея антихристова добра.

Может быть, мы ломимся в открытые двери, доказывая цитатами то, что всем памятно: что дело антихриста у Соловьева совершается в форме служения добру. Эти цитаты – лишь ради точности. А что сам Соловьев именно усматривал значительность своей идеи, явствует из предисловия к «Трем разговорам», напечатанного в газете «Россия» под заглавием «О поддельном добре».

Антихрист Соловьева прежде всего «спиритуалист» и человек строгих добродетелей. «Не обманом чувств и низких страстей и даже не высокою приманкой власти» соблазнить его. «Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства, величайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа». Лишенный подлинной любви к добру («*любил* он только *одного себя*» – курсив В. С.), он питает свою самость сознанием своих сверхчеловеческих добродетелей и дарований, – ведь это, как сказано, человек безупречной нравственности и необычайной гениальности». Словом, это «горделивый праведник». Его этика прежде всего каритативна [1], социальна. «Не только филантроп, но и филозой [2]», «он был вегетарианцем, он запретил вивисекцию и учредил строгий надзор за бойнями; общества покровительства животных всячески поощрялись им». Делом его жизни является установление всеобщего мира на земле и «равенства всеобщей сытости». Его книга, которая пролагает ему путь власти над миром, завоевывает мир словом, а не мечом, обезоруживает даже врагов своим высоким идеализмом. «Здесь соединяется благородная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячей преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полною определенностью и жизненностью практических решений». В ней отсутствует имя Христа, но все «содержание книги проникнуто истинно-христианским духом деятельной любви и всеобщего благоволения»... Таков антихрист: в слове, в деле и даже наедине со своей совестью – воплощенная добродетель, даже христиански окрашенная, хо-

тя и в корне погубленная отсутствием любви и непомерною гордыней. Этот изначальный порок делает его лжемессией, причастником сатанинской благодати, и в заключительном столкновении с исповедниками Христа превращает человеколюбца-мудреца в отвратительного тирана.

Первый вопрос, который мы себе ставим: принадлежит ли образ добродетельного антихриста к составу церковного эсхатологического предания?

Для всякого читателя «Разговоров» ясно, как внимательно автор относился к этому преданию, как много даже внешних черт он почерпнул отсюда: рождение антихриста от неизвестного отца и «сомнительного поведения» матери, таинственная связь с сатаной, роль мага Аполлония, соответствующего зверю, выходящему из земли (Апок. 13, 11), его чудеса («огонь с неба»), Иерусалим, как место последней борьбы, восстание иудеев против антихриста, смерть двух свидетелей, бегство верных в пустыню и т. д. – все эти черты глубоко традиционные. Однако ясно, что кое в чем Соловьев сознательно отступил от предания. Так, в «свидетелях» он видит не восставших Моисея и Илию (или Еноха, Иеремию), а Петра и Иоанна, воплощающих Западную и Восточную Церкви. Развивая эту идею, он должен был прибавить к ним Павла (доктор Паули), уже не имеющего никаких оснований в традиции, как и все ви́дение последнего соединения Церквей. Бросается в глаза и бледность кровавого фона, на котором раскрывается последняя трагедия. Нашествие монголов изображается в схематических чертах. Мы ничего не слышим об опустошении Европы, к тому же христианское человечество скоро свергает это иго и в последнем столетии своего бытия наслаждается прочным миром. Тоже вскользь (в послесловии) говорится о последнем гонении, во время которого гибнут многие тысячи и десятки тысяч верных христиан и евреев. Дело антихриста совершается в мире, в тишине зрелой и завершенной цивилизации, – такова, очевидно, идея Соловьева, – тесно связанная с идеей добродетельного антихриста. Монголы притянуты за волосы – отчасти как отголосок преследовавшей воображение Соловьева «желтой опасности», отчасти ради соблюдения апокалиптических приличий.

Все это заставляет нас подойти и к портрету антихриста в легенде с сугубой осторожностью. Нас интересует здесь лишь од-

на черта этого образа: его добродетельность. Принадлежит ли она к общецерковному преданию? Мы вынуждены ограничиться краткой справкой, хотя эта тема по важности своей заслуживала бы самостоятельной работы. Лучший исследователь предания об Антихристе Буссе [a] странным образом обошел этическую сторону легенды. А между тем именно в этом пункте предание оказывается наименее устойчивым, по сравнению с внешне биографическими подробностями.

Как известно, в Новом Завете к антихристу относятся следующие места: Иоанна 2, 18; 2 Фессал. 1, 2; Откр. 13. Лишь автор послания Иоанна дает это имя, впрочем не только в единственном числе (антихристы наряду с антихристом). Апокалипсис Иоанна отнюдь не лежит в основе святоотеческой традиции, как можно было бы думать, исходя из современных представлений. Не все отцы Церкви принимают Апокалипсис как каноническую книгу (напр. св. Кирилл Иерусалимский), и большинство подходит к Антихристу не от новозаветных текстов, а от пророчества Даниила (гл. 7). Впрочем, Буссе, по-видимому, прав, считая, что миф об антихристе развивается в христианской Церкви в значительной степени независимо от Священного Писания, на основе какой-то эзотерической, вероятно, иудейско-мессианистической традиции, не закрепленной ни в одном из дошедших до нас памятников.

По отношению к этическому пониманию антихриста можно проследить два течения – мы ограничиваемся древней и преимущественно греческой патристикой. Первое восходит к св. Ипполиту, второе к св. Иринею.

У св. Ипполита читаем: «Во всем соблазнитель сей хочет казаться подобным Сыну Божию... Снаружи явится, как ангел, волком будет внутри» [b].

Этот параллелизм ложного подражания Христу проходит через всю биографию антихриста у Ипполита, однако не получая этического содержания. Формула «агнца» остается нераскрытой, если отвлечься от псевдо-ипполитова, позднего произведения «О свершении века».

Определение св. Кирилла Иерусалимского: «Сначала как муж

[a] W. BOUSSET. Der Antichrist. Gott. 1895.

[b] HIPPOLYTUS. De Christo et antichristo. 6. Migne, Patr. Graca, 10 col. 754.

разумный и образованный, он напустит на себя лицемерную умеренность и человеколюбие. Потом же (будучи признан Мессией. – *Г. Ф.*) покроет себя всеми преступлениями бесчеловечия и беззакония, так что превзойдет всех бывших до него злодеев и нечестивцев, – имея ум крутой, кровожадный, безжалостный и изменчивый» [a].

Св. Ефрем Сирин явно развивает мысль Ипполита и дает наиболее полный образ лицемерного праведника: «он примет зрак истинного пастыря, чтобы обмануть стадо... Представится смиренным и кротким, врагом неправды, сокрушителем идолов, великим ценителем благочестия, милостивым, покровителем бедных, необычайно прекрасным, кротчайшим, ясным со всеми. И во всем этом под видом благочестия будет обманывать мир, пока не добьется царства». После воцарения своего он сбрасывает маску: «Теперь он уже не благочестив, как прежде, не покровитель бедных, а во всем суров, жесток, непостоянен, грозен, неумолим, мрачен, ужасен и отвратителен, бесчестен, горд, преступен и безрассуден» [b].

Эту линию традиции завершает Св. Иоанн Дамаскин, быть может, расходясь со св. Ефремом лишь в моменте перелома: «В начале своего царствования или, вернее, тирании, он выступит в лицемерном одеянии святости. Когда же упрочится, будет преследовать Церковь Божию и явит все злодейство свое» [c].

Такое понимание антихриста, как лицемера и имитатора Христа, конечно, не чуждо и Западной Церкви, где оно принято и Григорием Великим, именующим всех лицемеров членами антихриста [d].

Однако есть и другая весьма древняя традиция, которая видит в антихристе воплощение чистого, беспримесного зла. Учитель Ипполита св. Ириней Лионский ничего не знает о добродетелях антихриста. «Придет он не как царь праведного закона, в покорности Богу, а как нечестивый, неправедный и беззаконный, как отступник, злодей и человекоубийца, как

[a] CYRILL. HIER. Catechesis XV, 12 (ср. 15).

[b] ST. EPHREM. De consumnatione seculi et de Antichristo. Opera omnia. Colonial 1613, pp. 221-222.

[c] IOANNES DAMASCENUS. «De fide orthodoxa», c. 26. Migne. P. G. 94 col. 1218.

[d] GREGORIUS MAGNUS. Moralia. Iob. e. 25.c. 16 Migne P. L.

разбойник, повторяющий собою отступничество диавола» [a]. Если у одних отцов антихрист подражает Христу, то у других он подражает отцу своему сатане. С большою силой идея абсолютного антихристова зла развита у Феодорита Кирского. «Никому из других людей, кого диавол научил сделаться работниками греха, он не сообщил всех идей зла. Ему же, сам всецело ему сопричастный, он открыл все мыслимые ухищрения своей злой природы»... «всю энергию греха» [b]. Да и св. Киприан едва ли думал о лицемерной добродетели антихриста, когда говорил «о его угрозах, совращениях и лупанариях» [c]. Для позднейшей латинской легенды весьма характерно, что доминиканец Мальвенда, посвятивший антихристу обширный фолиант в начале 17 века [d], мог отвести лишь одну страницу «лицемерию» (Lob. VI c. I) своего героя с единственной ссылкой из западных на папу Григория, между тем как главы о роскоши, пирах и сладострастии его разрослись в целые трактаты.

Не будем умножать цитат. Мы не пишем исследования об антихристе и его легенде. Для нашей отрицательной задачи и приведенных ссылок достаточно, чтобы сделать некоторые выводы.

1. В Церкви не существует единой, общеобязательной и во всем согласной традиции об антихристе.

2. Одно из двух течений в церковном предании склонно рассматривать антихриста как чистое зло.

3. Другое, преобладающее течение видит в добродетелях антихриста простое лицемерие, средство для захвата власти над миром, которое отпадает тотчас же после того, как цель достигнута. Последующая тирания и злодеяния антихриста рисуются здесь столь же яркими чертами, как у писателей первой группы.

Ни у кого из приведенных отцов мы не находим и намека на искренность добродетели, на самообман последнего обманщика.

[a] IRINAEUS LUGD. Contra haeresis. V. 25. Migne. P. L.

[b] THEODORETUS CYRENIUS. Haer. fabul. compendium. lob. V; c. 23. De antichristo. Mi. P. Z. 83. col. 532, 529.

[c] CYPRIANUS. De immortalitate. c. 15. Mi. P. L.

[d] THOMAS MALVENDA. De antichristo libri XI. Romae 1604.

II

Подчеркивая отсутствие в древней традиции корней соловьевского антихриста, мы вовсе не желаем этим опорочить его. Модернизм этого образа еще не означает его лживости. Мы хотим только иметь по отношению к нему развязанные руки. Теперь мы можем быть уверены, что, оценивая его, имеем дело с домыслом или прозрением нашего современника, а не с тысячелетним голосом Церкви.

Как можно оценивать пророчество до его исполнения? Эта попытка покажется не столь бессмысленной, если отдать себе отчет в том, что пророчествующий современник исходит из ощущения своего – нашего – времени, и может оказаться объективно правым или неправым в своей исторической интуиции. Четверть века, лежащая между нами, – одна из самых бурных и значительных эпох нового человечества – дает уже некоторый материал для проверки. Можно оценивать пророчество и с другой точки зрения – прагматической: с точки зрения жизненных, религиозно-моральных выводов, из него вытекающих. Посмотрим же на создание Соловьева глазами историка и глазами прагматика.

Каковы бы ни были литературные образцы Соловьева, ясно одно: в своей концепции он закрепил опыт XIX столетия и продолжил в века линии его судеб. Субъективно, судя по теме всех «трех разговоров» и предисловию к ним автора, Соловьев, создавая образ антихриста, преследовал цель разоблачения нецерковного добра в учении и жизни Льва Толстого. Но, несомненно, художник здесь обманул критика. Ни одной чертой гениальный сверхчеловек, примиритель всех противоречий, завершитель культурного дела веков не напоминает одностороннего и антикультурного моралиста из Ясной Поляны. Зато несомненно чувствуется в формах его исторического дела образ Наполеона, а в идейном содержании этого дела синтез научного, социалистического и теософского движений XIX века.

Понимание социализма как позитивистского рая всеобщей сытости, завершающего европейскую цивилизацию, было дано Соловьеву Достоевским. Теософию Соловьев прибавил от себя, сообразно с увлечениями и вкусами молодости. Идея импе-

ратора-ученого, безболезненно разрешающего все проклятые вопросы человечества, конечно, сильно отзывается О. Контом, напоминая о другом старом увлечении автора.

При всей своей прозорливости, Соловьев – дитя XIX века и, борясь с ним всю жизнь, он не может выйти из его тени. Он загипнотизирован комфортабельной прочностью его цивилизации, верою в окончательность установленного им мира: Pax Europaea. В какой-то иррациональной русской части своей души Соловьев терзался видениями монгольских орд: словно предчувствовал гибель империи:

«И желтым детям на забаву
Дадут клочки твоих знамен».

Это о России у него сказано.

Но, когда он судит о будущем европейской цивилизации, он не чувствует кризиса. Монгольская болезнь без труда преодолевается сильным организмом. Все вопросы, раздирающие старую Европу, социальный в том числе, разрешаются с необыкновенной легкостью методом антихриста, т. е. просвещенного государственного разума. Последний гром грянет среди безоблачного неба спокойной, достигшей своего зенита, великой цивилизации. В этом Соловьев отступает, как мы видели, от всей христианской апокалиптической традиции ради приспособления к своей перспективе XIX века.

Можно сказать, что Соловьеву было совершенно чуждо ощущение взрывчатости веществ, из которых слагается наша культура: гибель Титаника, Мессина, мировая война, связь которых пронзила Блока, остались вне поля зрения Соловьева. Нельзя читать без улыбки идиллические описания войн XX века в его «Легенде». Оно списано с русско-турецкой войны 1877 года, которая осталась самым сильным историческим впечатлением всей его жизни (Ср. Рассказ генерала). Поразительно полное отсутствие технической фантазии в его романе будущего, и он не предвидит даже авиации, отставая от Жюль-Верна и Уэльса. Впрочем, быть может, он умышленно закрывает глаза на внешнюю сторону жизни, – это его право. Но вот, чего он не имел права не видеть:

Европейская цивилизация, убаюкивая себя призраком бесконечного равномерно-поступательного движения, вступила (уже

при Соловьеве) в полосу мучительного кризиса, из которого ей суждено или выйти совершенно обновленной, неузнаваемой, или погибнуть.

Соловьев проглядел рост империализма, готовившего мировую войну; особенно империализм духа, отрицающего ценность любви к человеку. Бисмарк и Маркс, Ницше и Вагнер, Плеханов и Ленин были просто не замечены им. Он жил в гуманном обществе Конта и Милля, Спенсера и Гладстона.

Соловьев проглядел «декадентство» и символизм, хотя и был одним из основателей последнего, проглядел смерть натурализма и рождение совершенно нового эстетического восприятия мира.

Соловьев умер, не увидев кризиса, поразившего не только материалистическую, но и идеалистическую философию, открывающего возможность новой религиозной метафизики, конкретно-реалистической, а следовательно, христианской. Соловьев проглядел возрождение католической Церкви, отчасти связанное с рождением новой художественной души (Верлен, Бодлер, Уайльд и Гюисманс) и предвещавшее, в родственном кризисе русского духа, возрождение православия.

Все это говорим не в укор ему, а в укор тем из наших современников, которых ничему не научил опыт целого поколения.

Чему учит этот опыт?

Во-первых, тому, что дело вселенского, а не катакомбного только, строительства Церкви не безнадежно. Европейская культура в своих духовных вершинах опять готова, как спелый плод, упасть к ногам Христа. Мир, по-видимому, вступает в новую эру христианской культуры. Снова Церковь призвана выйти из подземелий (или семинарий) на улицы городов, в аудитории университетов и во дворцы парламентов. Готовы ли мы к тому?

Во-вторых. Противник, «антихрист», который еще силен, перестал носить маску гуманизма, т. е. человеческого добра. Враждебная христианству цивилизация в самых разнообразных проявлениях своих становится антигуманистической, бесчеловечной. Бесчеловечна техника, давно отказавшаяся служить комфорту ради идеи самодовлеющей производительности, пожирающей производителя. Бесчеловечно искусство, изгнавшее человека из своего созерцания и упоенное творчеством чистых, абстрактных форм. Бесчеловечно государство,

вскрывшее свой звериный лик в мировой войне и теперь топчущее святыни личной свободы и права в половине Европейских стран. Бесчеловечны (принципиально, т. е. антигуманистичны) одинаково и коммунизм, и фашизм, рассматривающие личность как атом, завороженные грандиозностью масс и социальных конструкций.

Многие видят теперь в коммунизме предельное выражение антихристова натиска на христианство. Пусть так. Но что открыла нам Россия? Неужели коммунизм может быть причислен к типу гуманистических мировоззрений, а творимое им дело к соблазну добром? Для марксизма, особенно русского, характерна с самого начала положительная ненависть к этическому обоснованию своих целей. Для него нет ничего презреннее «слюнявого идеализма». Не состраданием и даже не справедливостью соблазняет он («разве есть внеклассовая справедливость»?), а только удовлетворением интересов; не благом, а благами и, еще в подсознательном центре своем, сладостью мести, пафосом классовой ненависти.

Необыкновенно поучительно вообще развитие — вернее возрождение — социалистической идеи за последнее столетие. Сперва она является в виде христианской секты, жившей пафосом человечности: Вейтлин[3], Сен-Симон, Жорж-Занд. Такой знал ее петрашевец Достоевский, посвятивший всю жизнь на ее разложение. Потом марксизм и социал-демократия. Не гуманизм, но все-таки гуманность, утилитаризм, но связанный эпосом буржуазного XIX века. Наконец, коммунизм, порывающий и с этикой и с гуманизмом. Впрочем, ту же линию мы можем проследить и в идеологиях реакции, кончающей культом грубой силы и диктатуры.

Итак, чистая, безбожная человечность не является последним соблазном — в пределах нашей культуры. Это среднее, исчезающее ныне звено нисходящего ряда: Богочеловек — человек — зверь (машина). Теплота человеческого добра («не холоден, не горяч») лишь процесс охлаждения пламенной любви Христовой к лицу человеческому — «единому из братьев моих». Она может быть временной маской темной силы — все годится в личины для неимеющего Лица, — но маска уже срывается. Она стеснительна. Соблазн человекоубийства для темных душ действительнее соблазнов человеколюбия.

Откуда возникает иллюзия тонкого обмана в том, что по существу является лишь фазой наивного огрубения духа? В XIX веке христианская Церковь, оскудевшая святостью и еще более мудростью, оказалась лицом к лицу с могучей, рационально-сложной и человечески доброй культурой. Перед ней прошел соблазнительный ряд «святых, не верующих в Бога». Для кого соблазнительных? Для немощных христиан, – а как мало было сильных среди них! В панике, в сознании своего исторического бессилия и изоляции, поредевшее христианское общество отказалось признать в светских праведниках – заблудших овец Христовых, отказалось увидеть на лице их знамение «Света, просвещающего всякого человека, грядущего в мир». В этом свете почудилось отражение люциферического сияния антихриста. Ужаснувшись хулы на Сына Человеческого, впали в еще более тяжкую хулу на Духа Святого, Который дышит, где хочет, а говорит устами не только язычников, но и их ослиц.

III

Но это приводит нас к иной, не исторической уже оценке того обольщения, которое мы называем миражом антихристова добра.

Роковым последствием подобной установки, когда она приобретает власть над духом, особенно в эсхатологически напряженную эпоху, как наша, является подозрительность к добру. В средние века инквизитор разыскивал еретика-манихея по аскетической бледности лица, по отвращению к мясу, вину и крови, по воздержанию от брака и клятвы. Для доброго католика оставалось нагуливать розовые щеки, божиться на каждом шагу, пьянствовать и драться в тавернах. В наши дни русское религиозное возрождение протекало в борьбе с традициями интеллигентского староверия. Но русская интеллигенция отличалась в лучшие времена своей моральной строгостью. Она была целомудренна, великодушна, презирала маммону, имела сердце, чувствительное к человеческим страданиям, и волю, готовую на самопожертвование. Она создала ряд подвижников, выгодно отличавшихся от упадочного быта христианского, даже духовного общества. Соловьев столкнулся с ней в борьбе про-

тив толстовства. Другие имели перед глазами мучеников революции и, возненавидев всей душой их безбожную праведность, сознательно или бессознательно противопоставили ей православный имморализм. Безбожники целомудренны – нам дозволены бездны содомские, безбожники любят нищих и обездоленных – мы требуем для них розг и свинца, безбожники проповедуют братство народов – мы защищаем вечную войну, безбожники отрекаются от имения – мы хотим святого буржуазного быта, безбожники преклоняются перед наукой – мы поносим разум, безбожники проповедуют любовь – мы «святое насилие», «святую месть». Антихрист так похож на Христа, что люди, боясь обмануться – вернее, отталкиваемые ненавистью, – начинают ненавидеть самый образ Христов. Внешним показателем этого тайного отвращения является низкая оценка, если не полное неприятие Евангелия в нео-христианских кругах.

Леонтьев и Розанов были самыми яркими носителями этого православного имморализма. Соловьев остался чист от него, но ведь вся его жизнь была посвящена служению христианскому идеалу, несовместимому с Легендой об антихристе. Соловьев написал «Оправдание Добра». После «Трех разговоров» никто не хочет читать этой книги. Ее находят пресной. Еще бы, зло куда интереснее добра, и не один аскетический трактат не выдержит сравнение с Камасутрой. С присущей ему остротой и откровенностью В. В. Розанов обмолвился раз, что у всех современных христиан имеется какой-нибудь органический порок, что и отличает их от чистых и гордых безбожников. Не в том беда, что люди приходят ко Христу путем греха (путем мытаря и разбойника), а в том, что утверждают грех во Христе.

Шарахаясь от антихриста, попадают в объятия дьявола. Антихрист-то, может быть, мнимый, а дьявол уж явно подлинный: копыт не спрячешь! Мы имеем классическое определение: «Сей человекоубийца бе искони и во истине не стоит». Всюду, где явлен пафос человекоубийства и пафос лжи (не говорю, убийство и ложь, потому что они и от немощи человеческой), там мы знаем, чей это дух, каким бы именем он ни прикрывался: даже именем Христовым.

Есть проблема гораздо более мучительная для христианского сознания, чем проблема «святого, не верующего в Бога»: это

проблема «святого сатаны». Слова, обращенные полушутя, вернее подсказанные духом стиля кардиналу Петру Дамиани о его великом друге папе Григории VII, намекают на какую-то страшную мистическую правду. Может ли сатана принимать образ «святого», ревнителя Церкви? Является ли имя Христово или крест Его достаточным ограждением?

О многих подвижниках мы читаем, что сатана искушал их в одеянии «ангела». Святому Мартину он предстал в образе Христовом, требуя поклонения, но не смог обмануть прозорливого. Слишком сильно запечатлелась в сердце Мартина память о ранах крестных, о терновом венце, и не поклонился он облеченному в диадему и порфиру. Само собою напрашивается мысль о том, что созерцание диадемы, т. е. земного могущества Церкви, притупляет созерцание терний и угашает дар различения духов.

Мы, православные, не можем отрешиться от ощущения соблазна сатанизмом в некоторые моменты истории католичества. Что же сказать, без ложной гордости, о нас самих. Много грехов было в Русской Церкви, но от сатанизма она была чиста – до сих пор. Наши грехи – грехи немощи. Ложь – от невежества, человекоубийство из трусости. От пафоса крови нас миловал Бог. Но в самые последние дни сатанизм, путями, о которых сказано выше, стал заползать и в Русскую Церковь. Имморализм интеллигентской реакции, соприкасаясь с соблазнами непросветленного аскетизма, давал острый букет ненависти к плоти и духу человеческому. Мистицизм без любви вырождается в магию, аскетизм – в жестокосердие, само христианство в языческую религию мистерий. Как тело Христово может быть сделано орудием волхвований и кощунственных черных месс, так и имя Христово может быть знаком для религии сатаны. Внецерковному добру антихриста противополагается оцерковленное зло его отца. И во сколько раз страшнее этот соблазн.

Перечтите приведенные выше свидетельства отцов – Ефрема Сирина, Дамаскина. Для них антихрист приходит в одеянии не только добра, но и святости, благочестия. Они предвидели опасность и указали на нее. Враг не за оградой, а в стенах!

Кого в наши дни может соблазнить идеал позитивной добродетели?

Лишь наивных и слабых умом. То мировоззрение, которое стояло перед Соловьевым как несокрушимая стена, уже обветшало, трещины зияют в нем повсюду, оно представляется нам уже примитивно-грубым. К нему влекутся малые сии по детскости ума, в разладе с сердцем. Но достоин ли этот обман тонкого и умного искусителя. Поставьте против него мудрую и глубокую теологию, эстетическое обаяние культа, мистику таинств, соблазны тонкой гордыни, ложного смирения, тонкой эротики ложного аскетизма – Церковь без любви, христианство без Христа, – и вы почувствуете, что здесь предельный обман, предельная мерзость на месте святом. Таким только и можно представить себе антихриста.

По счастью, эта темная тень легла лишь по краям нашего религиозного возрождения, как пена, поднятая духовной бурей. В крови мучеников омыты многие грехи. Сатанинские соблазны бессильны в час исповедничества. Но они еще живут для тех, особливо укрытых под безопасным кровом, в ком гонение будит ненависть, а кровь призывает кровь.

В ослеплении муки трудно сохранить ясность зрения. Трудно верно оценить враждебные силы «мира сего», и наше место в этом мире. Для многих крушение русского царства оказалось равнозначным не только гибели России, но и гибели мира. Апокалиптические настроения легко овладевают умами, и в этих настроениях предсмертное произведение В. Соловьева приобретает неподобающее ему пророческое значение.

В мирную, но удушливую, предгрозовую эпоху, когда оно писалось, оно еще не раскрыло всех заложенных в нем темных возможностей. Оно уже освещало разрыв между христианством и культурой, окончательный уход Церкви из мира, малодушный отказ от борьбы. Но чистота ее морально-религиозного вдохновения несомненна. Только в процессе жестокой политической борьбы, раздиравшей Россию в XX столетии, отрицательные формулы Соловьева стали принимать положительно-сатанинское содержание. И то и другое было местным (русским) временным искажением отношения Церкви к миру: как к земле, принимающей семя – Слово, как к сонму оглашаемых, как к потерянным овцам Христовым. Ныне мир, наполовину позабывший Христа, но в своей жизни и пророчестве хранящий неизгладимую печать Его, опять, как две тысячи лет

тому назад, мучится духовной жаждой. Настало время повторить слова примирения:

«Афиняне! По всему вижу я, что вы как бы особенно набожны. Ибо, проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано: “неведомому Богу”. Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» [4].

О стиле в проповеди

Истина Христова есть единственно вечное в изменчивом потоке времени. Поэтому христианство, а, следовательно, и православное христианство, не может иметь своего окончательного стиля, но облекается в культурный стиль эпохи, в свою очередь определяемой им. Это относится одинаково к церковному искусству, и православному быту и проповеди. Только литургика, как покров мистерии, с известного момента не подчиняется закону перемены. Стиль христианской древности (эллинистической), византийской, древне-русской и послепетровской Церкви глубоко разнятся между собой. Наиболее чутким к стилю эпохи является слово, обращенное не к верным, а к «внешним»: проповедь, катехетика, язык апологета-миссионера.

Апологеты ранней Церкви, обращаясь к язычникам, говорили на языке философской культуры мира язычников. Миссионер, отправляясь на проповедь к дикарям, изучает их язык, нравы, обычаи, чтобы знать их сильные и слабые стороны, чтобы не оскорбить их, не скомпрометировать в глазах их святыни, которую он несет.

Культурный стиль эпохи — это ее язык. И мы призваны действовать в среде новых язычников, в среде новых культурных дикарей. Первое, что мы должны усвоить себе, это их язык. Язык их научных понятий, их художественных символов, общественных и правовых ценностей. И как миссионер старается в наивной символике дикаря угадать и раскрыть для него иные символы, адекватные вечной истине, так и современный апологет должен уметь связать символику культуры с символами христианства. Для того, чтобы победить культуру, нужно знать ее. А зная ее, нельзя хоть немного не любить ее, как не может миссионер не любить души народа, которому он проповедует.

Эта любовь не исключает борьбы, но просветляет ее. Она отнимает у идолов дары не для того, чтобы уничтожить их, а чтобы посвятить Богу. В этой любовной борьбе с культурой будем остерегаться одной опасности: профанации святости. Нужно с величайшей осторожностью нести святые символы в толпу, которая не понимает их. Страшен не гнев ее, но глумление. «Смешное убивает» прежде всего смеющегося. Нужно бояться церковно-славянских слов, аскетических и догматических терминов в потоке современной литературной речи. Точнее, нужно подлинное искусство, чтобы найти место славянскому слову в русской речи. Только большие мастера слова – Пушкин, Вячеслав Иванов – обладают им. Чистое крепкое вино литургического слова в воде повседневной речи обращается в елей, «елейность», которая у иных способна вызвать тошноту. Елейность противна во всяком языке, даже французском; в русском, где с ней связано воспоминание о скверном семинарском анекдоте, она невыносима. Лучше будем поить людей, которые просят пить, простой, но чистой водой, в ожидании, когда им будет доступно литургическое вино.

Много пороков в современном человеке, но в одной добродетели нельзя отказать ему: в правдивости. В неверии и в вере он хочет быть беспощадно правдивым с самим собой, ему нестерпимы условности, умолчание, «благочестивая ложь». Христианство есть религия беспощадной правды. Меч Христов рассекает начисто правду и ложь во всяком сердце, во всяком быте, во всяком создании человеческом. Христианство поэтому есть именно та пища, по которой изголодалось современное человечество. Поэтому стиль современного христианства не может быть реалистическим. Сейчас *уже* или *еще* не время орнаментальных, декоративных форм. Современное, даже безбожное искусство больше говорит религиозным потребностям страдальческой современной души, чем торжественный покой Византии. Сейчас грешно притуплять острие меча Христова или скрывать его в золоченых ножнах. Служитель снова в наши дни должен быть не искусным адвокатом, а мужественным борцом. Не беда сознаться в собственном неведении (наше неведение – дань уважения тайнам). Беда солгать, умолчать, скрыть свое незнание, будем прямы, честны перед собою, честны перед противником, и Бог благословит наше оружие.

Религиозный путь Пеги

JÉROME ET JEAN THARAUD. — NOTRE CHER PÉGUY. 2 VOL. PARIS. PLON. 1926.

КНИГА братьев Таро о Пеги кажется написанной для нас, русских. До того близок нам, нашему недавнему прошлому, ее герой, круг идей, в которых он жил, и самое качество его религиозности. Давно уже Сюарес, рисуя его портрет, отметил это сходство: «un vrai petit homme russe à la Tolstoï» [1]. Впрочем, на толстовца он всего менее похож. Пеги — прирожденный воин, трувер Орлеанской Девы и социалист. Он напоминает, скорее, старого русского революционера, но на почве классической культуры; народник, вышедший из Пушкинского лицея, — возможность, никогда не осуществленная у нас, в России, где немыслим крестьянский сын, воспитанный на Софокле, Корнеле и Гюго.

Два слова о самой книге. Написанная его друзьями, товарищами по школе и по Cahiers de la Quinzaine [2], она рисует Пеги среди его современников и учеников. Ни одна книга (кроме, может быть, «Dans la maison» [3] Роллана) не способна лучше ввести иностранца в мир французского идеализма. Это одно из немногих окон глухого замкнутого дома. Без идеалистического возрождения конца 90-х, начала 900-х годов, непонятна героическая эпопея Франции и ее современного ренессанса. Правда, война провела черту между поколениями. Пеги уже чужд молодой Франции, но он во многом является ее предтечей.

Таро в совершенстве владеют искусством литературного портрета. Под их легким, чуть-чуть небрежным пером, в немногих строках, оживают для нас фигуры Жореса, Роллана, Сореля и многих скромных деятелей, соратников Пеги, уже ушедших из мира живых: бенедиктинца Байе, карлика-публициста Лотта и других. Это сочетание имен радикальной и католической Франции, чаще всего враждебно встречающихся в наши дни, характерно для круга Пеги, для центральной идеи

его жизни. Большинство лиц любовно, но с тонкой иронией зарисованных в этой книге, уже покойники, но их могилы еще свежи, и это сообщает ей особую грустную прелесть венка, сплетенного дружеской рукой. Из живых отчетливо выступает, хотя умышленно оставляется в тени, фигура Маритэна[4], связывающего для нас поколение Пеги с католической Францией.

Помимо индивидуальных портретов, прекрасны портреты коллективные, особенно таких культурных очагов, как лицей Сент-Барб и Нормальной Школы, с их бодрящей атмосферой юного идеализма, борьбы идейных течений – прежде всего talas и antitalas (на школьном жаргоне), т. е. католиков и антиклерикалов. Нужно признать это: одно из открытий этой книги, неожиданное для нас, русских, это впечатление большой моральной крепости и пуританского героизма, сохраняющихся еще в антицерковных кругах Франции. К ним принадлежит семья жены Пеги, многие из его друзей среди женщин, из подписчиков Cahiers. Конечно, высокая моральная настроенность не характерна для французского радикализма, это удел избранного меньшинства, но меньшинством этим еще питается во Франции светский идеализм (с которым, кстати, недавно познакомил нас и последний портретный роман Жироду «Bella»).

Весь жизненный путь Пеги кажется предопределенным от рождения. Потомок крестьян и дровосеков с Луары, выросший в бедном Орлеанском предместьи, он навсегда сохранил верность народу, любовь к бедности и, вместе с детским катехизисом, поклонение Орлеанской деве. Его кровь делала его демократом, социалистом, сыном французской революции. «Но он был также и сыном крестовых походов» (Сюарес). Слить воедино пафос революции с религией Жанны Д'Арк – на это ушла напряженная работа целой жизни, приведшая его на порог церкви.

Таро рассказывают, что́ пошатнуло его детскую веру в Лицее. Пеги перестал ходить в капеллу после того, как клерикальная пресса стала на сторону хозяев в одной стачке, в которой мальчик принимал горячее участие, конечно, на стороне рабочих. Другой мотив, приводимый Таро, это невозможность примириться с адом. «Он объявил себя солидарным с отверженными на небе и на земле». Уже католиком он вкладывает эти же сомнения в уста Жанны: «Il y a tant de souffrances inutiles» (Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc) [5].

2*

В этом весь Пеги с его радикальным морализмом, все своеобразие его христианского пути. Мы хорошо знаем путь эстетов, через символическое искусство подошедших к католичеству. Мы помним крушение научной веры в 90-х годах (Брюнетьер), определившее обращение многих. Мы охотно представляем себе, особенно на почве Франции, колесо эротики, с которого спасенные чудом поднимаются на крест. Вместе с Пеги возвращается в Церковь сама юность, здоровье, мужественный героизм. Его путь – путь морального напряжения, уясняющего постепенно свою религиозную природу. Пеги – поэт – ненавидит эстетику. В Нормальной Школе он не хочет слушать лекций по искусству Р. Роллана. Теоретические сомнения тоже, по-видимому, мало мучат его, хотя Бергсон оказал ему большую помощь в освобождении от позитивизма Сорбонны. Пеги навсегда сохранил верность этому учению и накануне смерти защитил его против Рима, уже занесшего его сочинения в Индекс [6]. Не интеллектуалист и не эстетик, Пеги был воплощением моральной воли.

Его социализм был очень своеобразный, хотя на школьной скамье и драпировался в марксистскую ортодоксию. В существе же это было народничество, вера в народ, простых людей, любовь к их быту, уже уходящему в прошлое, ненависть к духу «буржуазности» – скорее средневековый, чем современный идеал жизни. И, прежде всего, высокая моральная оценка бедности, не смешиваемой с «нищетой», подлежащей уничтожению. Политический социализм был одной из масок христианства Пеги. Впрочем, «политика» всегда была бранным словом в его устах: ей он противопоставил «мистику», хитрости и дипломатии – жертвенный порыв, веру, энтузиазм. Еще ребенком он составил план своей жизни: образование союза бескорыстных мистиков для пересоздания мира. Средством должен быть небывалый, незапятнанный, чистый социалистический журнал. И Пеги с необычайной энергией осуществляет эту цель: находит верную когорту, друзей, находит деньги – сам будучи нищим, – и в течение 15 лет жизни несет тяжкий крест своего журнала Cahiers de la Quinzaine, жертвуя для него всем своим временем, трудом и состоянием жены. Журнал был именно таков, каким хотел его видеть Пеги, объединением идеалистических сил Франции. Но для этого пришлось порвать с политиками, Жоресом, с Сорелем и др.

Дрейфусизм[7] занял в активности юного Пеги, быть может, не меньше места, чем социализм. Он видел в этом движении мобилизацию духа против государственного интереса – трагическая тема Антигоны, – хотел спасти Францию от смертного греха. Разочарование в соратниках и результатах движения было сильно, – но не в самом движении. Его памяти Пеги остался верен до конца. Осталось и уважение к духу истинного Израиля, подготовившее приятие Ветхого Завета.

Когда начался поворот к Церкви в его душе? Этого мы не знаем. Поэт не сделал Таро поверенными своей религиозной жизни, и не мог сделать. Их отношение к религии, конечно, ближе всего может быть охарактеризовано как «скептицизм» того оттенка, что очень часто встречается во Франции: не исключающий симпатии и внимания, даже тонкой зоркости к проявлениям чужой религиозности. Вероятно, для Пеги не прошло даром длительное общение с Жанной Д'Арк; еще в Нормальной Школе он пишет огромную поэму ей посвященную, делая ее глашатаем революционных идеалов. Первая «Жанна Д'Арк» Пеги внесла холодок в его отношение с социалистами, но должна была освободить в нем скованную религиозную энергию. Началась невидимая внутренняя работа благодати в мятежной, но по природе христианской душе. Пеги антиклерикал. Его журнал объединяет евреев, протестантов и атеистов Франции. Но сам он уже давно получил «дар слез». Он приходит к Парижу с Ave Maria[8] на устах, живет в состоянии непрерывного молитвенного умиления. Из внешних влияний на него в эту пору мы слышим только о Маритэне. С ревностью новообращенного, Маритэн ведет с Пеги долгие философские и религиозные беседы, о которых никто, кроме его самого, не может рассказать нам. Именно ему Пеги доверился в решающий момент своей жизни. Его друг, монах Байе, молится за него на острове Уайте. Маритэн сделался посредником между монастырем и Пеги. В сентябре 1908 г. Пеги, измученный религиозным кризисом, мог сделать признание другому старому товарищу: «Я нашел веру, я католик».

Однако Пеги так и не сделал решающего шага, не переступил порога церкви. Ни разу он не причастился и был у мессы лишь единственный раз, на войне, за несколько дней до смерти. Его дети оставались некрещеными и брак не церковным. «Об-

ращения», в классическом смысле слова, не произошло. Да Пеги и ненавидел это слово, звучащее для него как измена. Все давление, подчас безжалостное – католических друзей, Маритэна, его сестры, бенедиктинцев – было напрасно. Пеги пережил массу колебаний, мучительной борьбы. Со стороны казалось, что он совсем подошел к последней черте. «О, если бы я мог причаститься», вырывается у него в беседе с другом, и «глаза его полны слез». В другой раз с Маритэном: «А если бы я захотел публично исповедать католическую веру и пойти к мессе, когда мне начать?» – «Сейчас же... Завтра, в воскресенье». Это завтра для Пеги никогда не наступило.

Обращение Пеги ставит перед всяким христианином большую проблему, имеющую свои аналогии в русском религиозном возрождении: что удержало Пеги от Церкви? Книга Таро не дает исчерпывающего ответа на этот вопрос, но немало ценных материалов для ответа.

Для Пеги-христианина, как и для Пеги-социалиста, свобода слишком драгоценное благо, чтобы он мог от нее отказаться. Для него благодать восполняет свободу, не требуя отречения от нее. Он не мог, как он говорил, «подчиниться кюре». Он не мог принять «авторитета повелевающего». Его недоверие к «кюре» шло так далеко, что он готов подозревать их веру: «священники не веруют или веруют так мало!» – «Что ты хочешь, – говорил мне Пеги, – Жанна Д'Арк создана такой: она предпочитала св. Михаила аббату Константэну... Что поразительно в ней, так это то, что она никогда никого не слушает. Она всегда поступала по-своему».

Он боится теологии, как схемы, не хочет верить, что Дева Мария – mater doctorum [9]. В своем мистическом бергсонианстве он не делает разницы между Сорбонной XX века и Сорбонной XIII-го. «Оставьте меня в покое, – говорит он Маритэну, – с вашим св. Фомой. Он вроде Бутру! Я отдал бы всю его Summa за Ave Maria и Salve Regina [10]»... «Это мертвая мысль, затвердение артерий, склероз католицизма».

Хотя Пеги и убежден, что остался верен детскому катехизису («В Орлеанском катехизисе» ничего не говорилось об Индексе»), но он должен был сделать в нем для себя значительные сокращения. Его религиозность не была односторонним спиритуализмом. Он дорожил полнотой католической набожно-

сти. Он имел особую любовь к святым, чувствует личную связь не только с Жанной Д'Арк, но и со св. Женевьевой, св. Аннаном, св. Людовиком. Прежде всего, конечно, с Девой Марией. Когда его сын при смерти, он пешком паломничает к Шартрскому храму, дорогому для Пеги памятью о родине, не затем, чтобы вымолить жизнь ребенка, но чтобы поручить своих детей Богоматери, отдать их в Ее руки. Ребенок выздоровел. «Ну, разумеется», – говорил Пеги. Однако, он и не подумал крестить его. Эта мысли пришла в голову неверующей матери. «Крестить моих детей, – говорил он, – это меня не касается. Я поручил их Деве, пусть Она сделает с ними то, что пожелает». Это доверие не обмануло Пеги. Уже после смерти отца, сыновья, по собственной воле, приняли крещение. Есть что-то непонятное до конца в этом отталкивании Пеги от культа. Он, противополагавший святых «докторам», должен был выслушать от Маритэна: «Святые, мой милый Пеги, по крайней мере, ходили к обедне!» – «О, – говорил Пеги, – не участвуя в таинствах, быть частью стада – я бы не мог. Мне кажется, я лишился бы чувств». В этих словах, как и в приведенных выше, слышится голод по Евхаристии. Пеги заглушает его сомнениями: «Священники, которые держат в своих руках совершение таинств, склонны преувеличивать их значение за счет молитвы».

В сущности, что его пугает в Церкви, это состояние успокоенности, чувство твердой почвы, для него противоположное состоянию благодати. На это у него есть своя теория. «Хуже всего, это не злая, не извращенная душа, а душа, готовая окостениться в привычке. На душу в состоянии привычки благодать не действует. Она скользит по ней, как вода по маслянистой ткани». «Католики несносны в своей мистической успокоенности. Они воображают, что собственное состояние христианина это мир, мир через посредство рассудка, мир в рассудке. Сущность мистики, напротив, непобедимое беспокойство». Он боится таинств, как внешней гарантии спасения. «Не нужно принимать слишком много предосторожностей перед Богом». Он хочет верить только благодати и жить молитвой. Вот что он думает о благодати: «Безблагодатны те, кто не знает риска: рантье, чиновники, монахи. Могут быть облагодатствованы лишь те, чья жизнь ненадежна: игроки, авантюристы,

бедные и отверженные, промышленники, торговцы, женатые люди, отцы семейств, эти великие авантюристы нашего времени». Благодать внеконфессиональна. «Я знаю евреев, обладающих поразительными дарами благодати, и католиков, совершенно лишенных их». «Есть благодатственные народы — французский, города — Париж. Бог любит Францию за ее любовь к свободе, за самое ее непослушание, потому что благодать и свобода неотделимы». Пеги говорит Реклю: «Ты можешь быть спокоен. Сын коммунара, родился в Париже, в тени башен Notre-Dame, твое спасение обеспечено».

За этими парадоксами ясна основная идея его религии: религия благодати, отчасти отзывающаяся янсенизмом[11], но желающая быть национальной, светской, свободной. Сам Пеги живет с ощущением благодатных даров — «les graces». Сильнее всего они выражаются в силе молитвы и реальном общении с миром Божественным.

Мы ошиблись бы, если бы на основании приведенных цитат признали Пеги религиозным анархистом и упростили бы его действительно сложный «случай». Пеги остается до конца исполненным противоречий. Он вовсе не индивидуалист, он верит в «мораль банды», уважает национальное, классовое и родовое сознание. Отказываясь подчиниться авторитету Церкви, он необыкновенно авторитетен по отношению к своим ученикам. И что гораздо более удивительно, он любит и сам подчиниться авторитету, правилу, режиму. Он сохранил на всю жизнь благодатную память о военной службе, оставался всегда убежденным «милитаристом» и даже в походке, в мелочах жизни носил следы казарменных привычек. Он чувствовал себя призванным к социальной деятельности, к социальной организации. Он был способен на величайшие личные жертвы и требовал этих жертв у других. Все это делает его предтечей авторитетной молодой Франции, и его смерть на поле битвы, столь долгожданной, не бессмысленное, а единственное, разумное, героическое завершение его жизни.

Но поэт всю жизнь боролся в нем с социалистом, а поэт-Пеги не желал возложить на себя никакой дисциплины. Его творчество было бурным, стихийным самораскрытием, «мутной рекой, несущей золотой песок» (Сегюр). К религии Пеги подошел, как поэт, а не как социальный революционер. При всех

глубоких корнях ее, она осталась для него «личным делом», хотя он и избрал для политического выражения ее национальную героиню Франции.

Есть глубокая связь между общественной активностью и потребностью в догмате. Вся ортодоксальность современной французской молодежи покоится на ее активизме. Активизм Пеги еще не до конца переродился религиозно, или, что одно и то же, религиозность его не созрела до общественного подвига. Между двумя половинами его души трещина зияла до конца. Он не перешел рубежа поколений, а остался на том берегу, с Бергсоном против Фомы Аквинского.

Зарубежная церковная смута

Здесь не место пересказывать всем известные факты, и еще не время подводить итоги. События развертываются, еще не все церковные организации и члены Церкви определили, как требует этого церковный долг, свое место в этой борьбе, и трудно предсказывать ее дальнейшее течение. Но многое уже выяснилось, и об этом выяснившемся хочется сказать несколько слов.

Прежде всего несомненно, что удар, замышленный в Карловцах и нанесенный митрополиту Евлогию, не удался. Подавляющее большинство его паствы остались верны ему, как ставленнику Св. патриарха Тихона, воплощающему в себе единство с Российской Церковью. Так как дело шло о церковном перевороте, и нападение исходило из Карловцев, то неудача его, сохранение status quo является уже поражением для зачинателей распри. Они добились только откола незначительного меньшинства в епархии Митрополита Западно-европейских Церквей, — меньшинства, которое организуется в отдельные приходы. Факт этого раскола очень прискорбен, даже мучителен для церковного сознания, но самая ничтожность его свидетельствует о крепости «евлогианской» — скажем точнее, «тихоновской» зарубежной Церкви. Знаменательно то, что карловацкие громы не встретили сочувствия даже в Балканских странах, в резиденциях самих карловацких иерархов. По-видимому, массы верующих и там смущены этим ничем не мотивированным нападением, и только иерархическое послушание удерживает большинство их от явного выражения протеста. За группами и течениями зарубежной Церкви уже выявилось церковное общественное мнение, голос народный, а этот голос, еще не достаточно громкий, говорит все же не в пользу балканских владык.

Выясняется и другое. Спор идет не о лицах и не между лицами. Вся зарубежная русская Церковь призвана своим выбором между иерархами ответить на некоторые принципиальные вопросы огромной важности. Конечно, защита митрополита Евлогия для его паствы есть прежде всего защита права — канонического права. Мы стоим на канонически неуязвимой и в добром смысле консервативной почве борьбы за право. Но самое осмысление этого права — его канонических истоков — ставит перед всем православным зарубежьем первый вопрос:

1) Желаем ли мы сохранить теснейшую связь с российской патриаршей Церковью или рассматриваем себя как Церковь автокефальную?

Этот вопрос уже поставлен и осознан широкими массами. Орган польских автокефалистов «Воскресное Чтение» выдало карловацкий секрет: там мечтают о провозглашении зарубежного патриарха, который должен возглавить всю русскую Церковь. Там с подозрением относятся к этой великой, мученической Церкви, ко всей линии Св. патриарха Тихона и даже к избравшему его собору 1917–1918 г. Словом, там готовят раскол. Карловцы должны стать новой «Белой Криницей» [1].

Для всех, дорожащих единством с российской матерью-церковью и чтущих память патриарха, встает необходимость выбора между двумя путями церковной жизни, путем патриарха Тихона и путем карловацких епископов. Это второй вопрос современного спора:

2) Должна ли Церковь в настоящее время стоять вне политики или вести борьбу за восстановление монархии в России?

Вопрос ставится именно так: аполитизм или правая политика? А не так: правая или левая политика? Никто из сторонников митрополита Евлогия не думает о том, чтобы сделать его или Церковь орудием левой политики. Да и личность митрополита слишком не соответствует такой воображаемой роли. Это поняли те из монархистов — к чести их, немалочисленные, — которые благородно стали на сторону правого церковного дела, быть может, жертвуя интересами партии. Если мы не видим среди левых сторонников митрополита Антония, то это еще не окрашивает в левый политический цвет митрополита Евлогия. Под знаменем аполитизма Церкви могут и должны сейчас объединиться все партии, если Церковь должна

быть подлинно всенародной и стоять выше политической злобы дня. Иначе мы будем иметь столько церквей и расколов, сколько у нас политических группировок. Карловацкий раскол сулит нам просто-напросто партийную церковь.

Не случайно, что идейным органом карловацкой партии сделался орган Высшего Монархического Совета «Двуглавый Орел». И этому органу мы можем быть в известном смысле благодарны за то, что он ставит перед религиозным сознанием зарубежья третий вопрос. Ставит он его в богословских упражнениях г.г. Тальберга и Маркова, имеющих своей целью демагогическое опорочение той церковной интеллигенции (духовной и светской), которая поддерживает митрополита Евлогия. Атака ведется против Парижского Богословского Института, против журнала «Путь», против ряда русских богословов по обвинению их в фантастических ересях. Полемика эта крайне вульгарна, богословски-неграмотна и рассчитана на очень невежественного читателя. Но она играет на сильных религиозных струнах: страха перед опасным модернизмом и верности традиции. Несомненно, что в этой верности, в религиозном утверждении предания заключается сильная сторона карловацкой партии, которая все же состоит не из одних политиканов. Вопрос и здесь идет не о выборе между преданием и новшеством, между православием и ересью, а о праве свободной православной мысли, о возможности живого и творческого богословия. Этот третий вопрос, пока перед массами не поставленный, но очевидно вытекающий из духа столкнувшихся течений, может быть формулирован так:

3) Желаем ли мы православной свободы или православной по имени (по существу неправославной) инквизиции?

Эти три вопроса, по нашему убеждению, и составляют внутренний предмет разногласий. Великое преимущество наше в том, что, отстаивая право, мы отстаиваем и правду, что, занимая консервативную по существу позицию (против церковного переворота), мы боремся за святость Церкви (за единение с благодатной и мученической Церковью российской), за ее чистоту (аполитичность) и свободу. И если в результате тяжелых потрясений и печальных распрей мы сумеем отстоять эти великие начала в зарубежной русской Церкви, то испытания посланы нам не напрасно. В них совершается необходимый

процесс очищения, совершенно подобный, хотя и обратный тому, который пережила православная Церковь в России, освободившаяся от нечистого и несвободного – тоже политического – «живоцерковства». Чаша, испитая нашими братьями за рубежом, не миновала и нас. Мы не хотели борьбы, ничем не вызывали ее. Но когда она выпала на нашу долю, мы обязаны быть стойкими и не предавать правды, не обольщаясь соблазном худого мира и не принижая великого церковного дела до размеров личного и мелкого столкновения. Только тогда церковный долг будет выполнен нами до конца.

Irenikon

IRENIKON. BULLETIN MENSUEL DES MOINES DE L'UNION DES ÉGLISES. PRIEURÉ D'AMAY SUR-MEUSE. 1-RE ANNEE. N 8–9. NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1926.

IRENIKON – COLLECTIA. N 1 HIÉROMOINE LEV. LES ORIENTATIONS DE LA PENSÉE RELIGIEUSE RUSSE CONTEMPORAINE. 1927.

Для тех из читателей «Пути», которые не знакомы с «Иреникононом», напомним, что это орган новой конгрегации, образованной в 1925 г. по личной инициативе папы Пия XI в недрах Бенедиктинского ордена. Цель нового учреждения, получившего свой очаг в Бельгийском монастыре Амэ, – «подготовлять медленной, мирной и братской работой возвращение отделившихся ветвей христианства к вселенскому единству Церкви». Из всех католических организаций, ставящих себе эту цель – унии или соединения Церквей – бенедиктинский орден, бесспорно, подходит к делу с меньшей дозой политики или пропаганды. Его метод может быть выражен словами греческого католического епископа Дионисия, приведенными в № 8 «Иреникона» (стр. 350): «Изучать, чтобы узнавать друг друга, узнавать, чтобы любить, любить, чтобы соединиться». Бенедиктинцы, несомненно, проникнуты не только большим интересом к христианскому Востоку, но и любовью к нему, к его религиозным сокровищам. Об этом интересе, особенно в литургической и археологической области, свидетельствуют и все номера издаваемого ими журнала. Можно даже подумать, что цель журнала не только в том, чтобы показать католичество православным, сколько в том, чтобы показать католикам православие. «Иреникон» – орган не пропаганды, а изучения, и его главное достоинство в обилии свежих материалов, при крайне ограниченном объеме (каких-нибудь 40 страничек в номере). И при этом, помимо Востока, журнал интересуется также церковными движениями среди протестантов, особенно англо-католиков.

Из статей двух последних номеров 1926 года отметим: «Литургическая жизнь в Риме прежде и теперь» (об упадке понтификальной мессы) – (Дом Л. Бодуэна). Св. Феодор Студит

(иером. Льва), о славянской исповеди, о русском обряде бракосочетания. «Посещение Фанара» и «В Константинополе» рисуют образы прошлого и несколько современных фигур греческой Церкви.

Для русского читателя интересен отдел критики и рецензий. Он порадуется сведениями о текущих событиях в жизни восточной Церкви и прочтет отзывы о большинстве выходящих за рубежом русских книг. Мы находим здесь почти все издание YMCA-PRESS и даже перечень статей «Пути». В отзывах — полное отсутствие полемики, даже по поводу книг с антикатолическими тенденциями.

Позволяем себе привести из отдела хроники заметки, касающиеся русской Церкви, о которой мы знаем так мало. С удовольствием констатируем здесь совсем иное отношение к обновленческому расколу, чем то, которое мы встретили в последней книге о. Д'Эрбиньи.

«...Одним из излюбленных средств антирелигиозной борьбы большевиков является, по-видимому, секуляризация Церквей. В Ленинграде за последнее время отмечено значительное число случаев. Однако, в начале сентября имело место большое событие в противоположном смысле. Знаменитая Александро-Невская Лавра, которая находилась в руках обновленцев и под советскими учреждениями, была очищена от тех и других и возвращена патриаршей Церкви. Главный храм был освящен заново, и на другой день в него была перенесена рака с мощами Св. Александра. Это был день его праздника (30 августа по старому стилю); десятки тысяч православных праздновали его торжественное возвращение. Наряду с делом Исаакиевского собора, этот факт указывает на реакцию против обновленцев со стороны советских властей бывшей столицы[a]. Однако, когда митрополит Сергий, управляющий православною Церковью, назначил, после их изгнания, митрополитом Петроградским Иосифа, архиепископа Новгородского, последний должен был вскоре отправиться в Москву для объяснений с ГПУ. Мы не знаем, чем кончилось это дело.

[a] Так как именно здесь Введенский предал некогда на смерть митрополита Вениамина, то вполне понятно, что народ не любит новой церкви (Прим. «Иреникона»).

На Украйне "Липковщина" (национальная украинская Церковь) находится в еще большем упадке, чем Церковь обновленцев, которые пополняют свои собственные потери за их счет. Они принимают их, как поставленных законно, и без покаяния, несмотря на источник их священства, о котором свидетельствует их кличка "самосвяты". Большевики преследуют липковцев и в результате в Харькове образовался раскол в виде нового "Собора православной автокефальной национальной украинской Церкви", который отделился от Киева и объявил, что все другие Церкви "контрреволюционны и буржуазны". В Киеве обновленцы достаточно сильны, они одни имеют разрешение издавать журнал, ведут усиленную пропаганду и занимают часть знаменитой Печерской Лавры, где они открыли недавно семинарию. Они сообщают всем, что на их стороне патриархи Константинополя, Антиохии, Александрии и Иерусалима. Первый опровергал это; верно ли это об остальных? Знаменательный факт: патриаршей Церкви теперь удается, несмотря на запреты, печатать и распространять на Юге литературу для защиты от Новой Церкви. Но, с другой стороны, преследование продолжается, и русское православие, без сомнения, прославится еще несколькими мучениками и исповедниками христианской веры. Одиннадцать епископов были изгнаны из Москвы; остались только двое. В Ростове правительство затрачивает миллион рублей на постройку крематория, как средства антихристианской пропаганды. Близ Москвы был закрыт Николо-Угрешский монастырь» (№ 8, стр. 358–360).

«Упадок "синодальной церкви" обновленцев становится неоспоримым фактом. В недавно вышедших официальных протоколах последнего Московского синода констатируется финансовая нужда, почти полное отсутствие поддержки со стороны верующих... Эта невозможность материального обеспечения, по-видимому, и заставила большевиков отдать патриаршей Церкви Александро-Невскую Лавру. "Тихоновцы" приняли ее, обязавшись реставрировать и содержать ее. Знаменательный факт, – на торжестве по случаю возвращения Лавры 12.000 верующих в один час собрали 75.000 рублей. Погоревшая Троицкая церковь в Петрограде была отстроена заново на средства прихожан. Такие предприятия указывают не только на возвращение к несколько более нормальным условиям жиз-

ни, но и на преданность и жертвенную готовность верующих, и на религиозную силу русской Церкви. Однако, старая столица, теперь, быть может, более всего страдает от отобрания и профанации церквей; это является, по-видимому, главной формой преследования в настоящий момент.

Если Петроградская Лавра возвращена Церкви, Киево-Печерская, говорят, будет обращена во "всеукраинский городок музей". Означает ли это изгнание обновленцев, которые устроили здесь семинарию, или только очищение других помещений, занятых советскими учреждениями?» (№ 9, стр. 391–392).

В добавление к журналу «Irenikon» издается серия выпусков-брошюр «Irenikon-Collection», первый номер которой посвящен религиозной мысли современной России (в эмиграции). Иеромонах Лев прекрасно справился со своей нелегкой задачей: дал на 30 страничках сжатый, но интересный и обильно снабженный библиографическими примечаниями очерк различных течений русской религиозной мысли: 1) традиционно-церковной, 2) реформаторской, 3) революционной. В первой главе он рисует «возвращение в Церковь» интеллигенции и два течения: одно, которое он обозначает именем «нео-славянофилов» и другое – евразийское. Вторая глава подразделяется на «новые обновленческие церкви», раскол и протестантизм. Третья излагает отношение к религии революционеров, Ленина, советской власти, – и современное состояние толстовства.

Автор стремится быть объективным и почти всегда успевает в этом, воздерживаясь от общих оценок и прогнозов. За лапидарными строчками его чувствуется знание предмета и много мыслей – задавленных и стиснутых в нижний этаж примечаний. Кое в чем русский читатель не может согласиться с автором. Его понятие славянофилов непомерно широко, обнимая в прошлом Каткова, Леонтьева, Победоносцева, в настоящем все группы «Вех» и всех зарубежных русских философов, кроме евразийцев. Общая скобка, объемлющая имена Струве, о. Булгакова, Бердяева, даже Лосского, едва ли сохраняет какое-либо логическое значение. Религиозную философию евразийцев автор ищет на путях сближения с Ираном и Индией (не усматривая существенного туранского содержания евразийцев), хотя оговаривается, что быстрая эволюция этого течения делает очень трудной его характеристику. Не прав иеромонах Лев,

уверяя (в примечании стр. 25), что присоединение Малороссии и ее «угнетение» помешали ей «оказать культурное воздействие на Россию». Верно как раз обратное. Наконец, не прав он, повторяя с чужих – к сожалению, русских слов, – что через YMCA «протестантизм просачивается в среду русской эмиграции» (стр. 26). Но все это мелочи. Для иностранца брошюра о. Льва является прекрасным – и единственным – введением в современную русскую мысль и русскую религиозную жизнь. Для нас интересны некоторые его замечания и приводимые им факты о внутрироссийской действительности. Автор, свидетельствуя о возрождении Церкви, указывает, что в народных низах подъем веры, наблюдавшийся в первые годы революции, сменился отходом от Церкви и ростом сектантства. (О сектантстве в России см. указываемый им выпуск Orientalia Christiana. «Les sectes religieuses en Russie, leur succès, ses causes, 1926.)

Из характеристики обновленческих церквей, которые автор изображает в первоначальный момент их реформаторских экспансий, умалчивая о их слиянии в обесцвеченную синодальную Церковь, заимствуем одну подробность: «первым профессором морали (?) в Богословской Академии Живой церкви в Москве был протестант-американец» (стр. 25).

Последнее замечание. Изложение кончается на толстовстве. Автор прав: «о толстовстве почти не говорят» теперь. Однако о. Лев считает нужным привести слова Черткова: «тысячи русских толстовцев, давая доказательства лояльности по отношению к Советам, терпеливо и молча ждут великого духовного возрождения, когда их идеи получат влияние». Кончая этим пророчеством свою брошюру в сопровождении своих собственных, осторожных, но сочувственных комментариев, автор создает у читателя неправильную перспективу. Это единственное отступление от поставленного себе автором правила – воздержания от прогнозов, боимся, обрывает его строгое и добросовестное изложение на фальшивой ноте.

Св. Геновефа и Симеон Столпник

КТО НЕ ЗНАЕТ в Париже холма св. Женевьевы. Сейчас, как и в XII веке, с тех пор как Абеляр открыл здесь свою школу на территории гостеприимного аббатства, гора не переставала быть центром «латинского» квартала. Здесь шумели в средние века буйные ватаги студентов, сильно присмиревших в наши дни, гремели битвы схоластиков; здесь бился и бьется еще пульс научной жизни Франции. Великий Паскаль умер на склоне латинской горы, и его прах покоится теперь близ реки св. Женевьевы.

На самой вершине холма стоят два храма, хорошо знакомых каждому туристу. Один из них посвящен культу гениев, официальной религии атеистической республики. Другой остался христианским. Но и пышный классический Пантеон и скромная, нестройная в наслоении разных стилей церковь «св. Стефана на Горе» (St. Etienne du Mont) являются оба храмами св. Женевьевы – один настоящим, другой бывшим. В 1754 г. Людовик XV во время болезни дал обет заново перестроить древний парижский храм святой, первые камни которого относятся ко времени Хлодвига, погребенного здесь вместе с Клотильдой [1]. Революция застала великолепное здание близким к окончанию и, соблазненная его классическими формами, захватила для новой религии человекобожества. Святая Женевьева должна была очистить место для Мирабо, Марата, Вольтера и других благодетелей человечества. Ее останки были сожжены на Грековской Площади, месте публичных казней. Теперь лишь фрески Пювис де Шаванна [2] напоминают о первоначальном назначении храма.

Город Париж сжег, как преступницу, кости той, в ком он чтил столько веков свою небесную заступницу. Св. Женевьева была, действительно, не только патроном студентов, но и всего

города – той Лютеции, которую она так бдительно охраняла при жизни. Сколько раз во время народных бедствий, наводнений, чумы, засухи ее раку носили в торжественных процессиях по улицам старого Парижа в Собор Богоматери. Св. Женевьева была для Парижа тем, чем стала ныне Жанна Д'Арк для всей Франции.

Годы революционного безумия пронеслись, и рака св. Женевьевы снова сделалась предметом набожного почитания. Она нашла себе приют в церкви св. Стефана, некогда скромной капелле ее обширного аббатства. Поучительно зайти в эту церковь после обязательного для иностранцев посещения Пантеона. Там мертвое нагромождение памятников – героям, злодеям и святым, соседящих, как в антикварной лавке, жуткий холод мнимого бессмертия, непреодоленной смерти. Здесь теплота живой веры, намоленного угла. Церковь св. Стефана на Горе одно из самых живых средоточий католического культа в современном Париже. В одной из боковых капелл вокруг хора стоит маленькая рака святой и ее гробница, озаряемая кострами свечей. Здесь всегда видишь молящихся, по стенам ex-voto [3], костыли, мраморные дощечки с благодарностью от услышанных. Тут и исцеленные, и студенты, удачно сдавшие страшный экзамен. Из этих надписей и знамен-хоругвей мы узнаем, что св. Женевьеве приписывают даже честь победы на Марне. Женевьева, быть может, единственная святая, сохранившая сквозь века любовь и верность народа, единственная популярная святая современного Парижа. Ни св. Дионисий, ни Герман, ни Марцелл, ни Клотильда – никто из местных святых, некогда прославленных во всем католическом мире, не выдержал жестокого испытания неверующего века. Одна Женевьева торжествует над Вольтером, отнявшим у нее ее великолепный храм.

В далекой Сирии, в двенадцати часах к востоку от Антиохии лежат руины другого, некогда еще более великолепного храма, сооруженного вокруг столпа, на котором 37 лет стоял великий подвижник и чудотворец, Симеон Столпник. В VI веке Евагрий описал этот храм в своей Церковной Истории (1, 14). В середине прошлого столетия (1853–1855) французский археолог, граф де Вогюэ, исследовал руины храма, прекрасно сохранив-

шиеся, и нашел фундамент знаменитого столпа[a]. Я не знаю, в каком виде существуют эти руины в наше время, но имя и память святого, конечно, живы на всем православном Востоке. Древняя Русь знала много столпников, подражателей великого Симеона. Мы все помним подвиг св. Серафима, простоявшего три года на камне во времена Пушкина и декабристов. Традиция св. Симеона не умерла на Востоке, как жива на Западе традиция св. Женевьевы.

Почему я объединяю эти два имени, столь казалось бы далекие друг другу? Перечитывая житие св. Геновефы[b], я натолкнулся на следующее место: «Был некий муж в странах Востока, презревший мир, именем Симеон, который почти сорок лет стоял на столпе в Киликийской Сирии, вдали от Антиохии. Он, рассказывают, много расспрашивал о Геновефе купцов, ездивших взад и вперед, посылал ей привет, исполнившись почтения, и просил ее поминать его в своих молитвах» (гл. 27 изд. Krusch).

Проверить правдивость этого известия мы не можем. Один из критиков (Круш) находил его невероятным, исходя из превратного представления об изолированности Восточной и Западной Церквей. (Другой аргумент Круша – страх Симеона перед женщиной!) Мы готовы, напротив, утверждать, что в этом известии нет ничего невероятного. Святая Геновефа (ок. 420–500) и св. Симеон (ок. 390–459) современники. Христианский Восток и Запад жили тогда, в V столетии, как и несколько веков спустя, в теснейшем единении. Мы знаем восточных аскетов, которые оканчивали свои дни в галльских скитах, слышим о множестве паломников с Запада, стремящихся на святой Восток: в Египет, Сирию, Палестину. В V–VI веках западные Церкви чувствуют себя окраинами великого христианского мира, сердце которого бьется на Востоке. О святом Симеоне, в частности, мы слышим от одного из его правдивых современников: «Приходили к нему многие из крайних пределов Запада, испанцы, и британцы, и галлы, которые живут посредине их.

[a] Эти руины у арабов слывут под именем Kalaat Seman (Замок Симеона). Vogüe. Syrie Centrale. Architecture civile et religieuse au VII siecle. T. I, p. 141-154. T. II, p. 139-150.

[b] Предпочитаем древнюю германо-латинскую форму ее имени.

Об Италии и говорить излишне» (Theol. Hist. relig. 26, 11). Тот же автор бл. Феодорит Кирский рассказывает нам, что в Риме в его время (т. е. при жизни Симеона) у входа во все мастерские ставят небольшие изображения (εἰκόνες) знаменитого столпника, для защиты и покровительства.

Но пусть даже известие о благословении («приветствии») Симеоном Геновефы вымышлено с начала до конца ее биографом, желающим возвеличить свою святую (Симеон просит ее молитв). Остается несомненным одно: современники приводили уже в связь этих двух героев христианского мира, несмотря на тысячи миль, их разделяющих. Они дорожили этим символом заочного благословения — через моря и земли, — как символом единства святых, единой Церкви. В таком символическом смысле и мы принимаем это предание [a].

Раздумывая над смыслом этого предания, ожидаешь встретить родство жизни и подвига двух святых. Но с удивлением видишь, вместо сходства, на первый взгляд, полную противоположность их путей. Нет, конечно, Геновефа не была ученицей сирийского подвижника. Духовное единство, установленное символическим благословением, было единством противоположностей (coincidentia oppositorum), сливающихся в таинственной глубине церковной жизни. В этом интерес и поучительность параллельного чтения их житий. Мне хотелось здесь поделиться с читателями некоторыми впечатлениями, навеянными этим чтением [b].

Напомним сначала в немногих словах подвиг Геновефы. Мы, разумеется, не делаем безнадежной попытки выделить достоверное ядро биографии из обвившей его легенды. Именно легенда всего более интересует нас. Биограф Геновефы пишет крайне беспомощно. Он даже не пытается нарисовать ее портрета. Ниоткуда не видно, чтобы он отлично знал святую. Он

[a] В науке не решен окончательно спор, поднятый в конце прошлого столетия вокруг вопроса о подлинности жития св. Геновефы в одной из древнейших его редакций. Но, за исключением немецкого критика Круша, все исследователи склонны относить ту или иную из редакций, отличающихся лишь в деталях, к началу VI века, к автору, который писал 18 лет спустя после смерти святой.

[b] Vita S. Genovefae. Изд. Krusch Mon (Germ. S. R. M. III), Kohler (Etude critique, etc.) и Kunstler (Coll. Teubner).

дает лишь каталог деяний, т. е. чудес, как все почти латинские жития той эпохи. Но даже из этих однообразных фактов, или преданий, вырастает вполне определенный, очень человечный, некоторыми чертами изумляющий нас образ.

Святая Геновефа за свою долгую жизнь была свидетельницей вторжений варваров, постепенного разложения и гибели Западной Империи. Ее призванием, подобно Северину Паннонскому, было смягчить для людей ужасы этого поистине апокалиптического времени. Родившись в Нантере, деревушке под Парижем от родителей, которые носят римские имена (Геновефа имя германское, но это не значит еще, что она варварского происхождения), она в раннем детстве отмечена св. Германом, епископом Оссерским, который, проезжая через Лютецию (Париж), обласкал девочку и указал ей ее будущий подвиг. «Хочешь ли ты посвятить себя Христу и сохранить твое тело в непорочной чистоте?» — спросил он ее и, в знак ее детского обета, повесил ей на шею монетку с изображением креста. Прошли годы, и девушка приняла от епископа покрывало невесты Христовой. Она не стала монахиней — женские монастыри большая редкость в то время в Галлии, — она была одной из тех посвященных Богу дев (virgines velatae), которые, дав обет чистоты, оставались в миру. По смерти родителей, она переселилась в Париж к своей крестной. Вот все, что мы знаем о внешней обстановке ее жизни. Пятнадцать лет она ведет жизнь постницы и молитвенницы, ни в чем, однако, не выходя из границ человеческой природы. Мы слышим только об особой эмоциональной напряженности ее молитвы. «Она плакала всякий раз, как взирала на небо». «Пол ее кельи был мокрым от слез».

Ей было лет 30 во время нашествия Аттилы и его гуннов. Парижане готовились эвакуировать свой город перед военной грозой. Геновефа собирает женщин и молится с ними в церкви, чтобы «подобно Юдифи и Эсфири» спасти город от гибели. Она убеждает и мужчин не вывозить ценностей из Парижа, обещая ему безопасность. Биограф рассказывает, что за такие предсказания, хотя и утешительные, ее чуть было не убили. Но город был спасен. Пророчество Геновефы оправдалось.

По преданиям местных церквей, много городов латинского мира (Орлеан, Труа, самый Рим) были спасены от Аттилы му-

жеством и верою своих епископов. Париж оказался спасенным молитвами девы. Какой символ для будущей истории Франции! Безоружная и кроткая Геновефа уже предвещает Орлеанскую Деву.

С этого события начинается общественное служение Геновефы, продолжающееся полвека. Теперь ее авторитет среди сограждан стоит незыблемо. К ней стекается целое море человеческих страданий. Она исцеляет, изгоняет бесов, облегчает нужду. Но Геновефа не довольствуется делами личной деятельной любви. Она любит брать на себя общественное, мужское дело. Задумала построить базилику на могиле парижского мученика Дионисия. Собирает священников, чудесным образом находит известь для постройки, снабжает вином рабочих. Во время осады Парижа франками, когда городу угрожал голод, Геновефа ездит по Сене и Уазе за хлебом в Труа, в Арси, скупает зерно, грузит его на одиннадцать судов, а в Париже со своими служанками печет хлебы, раздавая их бедным. Она вечно в движении, вечно в разъездах. Особенно часто мы видим ее плывущей на судах по водным дорогам Иль де Франса. То она в Мо, где жнут ее собственные поля, и где она помогает бежать от жениха девице, почувствовавшей, под ее влиянием, влечение к духовной жизни. То она в Туре изгоняет бесов в базилике грозного для бесов Мартина, то в Орлеане добивается прощения провинившемуся рабу.

Последняя черта для нее особенно характерна. Сострадательная к слабым, она умеет быть строгой к сильным. Господин, отказавшийся простить раба, подвергается небесной каре. В жару, без сна, он не может найти себе покоя. «Исторгая слюну, как дикий тур», он должен сам просить прощения у святой.

Даже варварские короли внимали ее милосердию. Хлодвиг, по просьбе Геновефы, многих узников выпускал из темницы, дарил жизнь уже приговоренным к казни. И отец его, Хильдерик, который был язычником, боялся отказать святой в ее мольбах за осужденных, стараясь тайком от нее уводить их за город на казнь: тщетные уловки обмануть прозорливую.

Замечательно: биограф, столь тщательный в регистрации ее деяний, не нашел места, чтобы рассказать о ее кончине, в нарушение всех агиографических канонов. Посмертные чудеса, совершающиеся на могиле святой, непосредственно примы-

кают к подвигам ее жизни, чтобы продлить впечатление какого-то *урагана деятельной любви.*

* * *

«Симеона Великого, дивное чудо вселенной, знают все подданные римской державы, узнали и персы, и индийцы и эфиопы, даже до скифов» — так начинает свою главу о столпнике бл. Феодорит Кирский (Hist. relig. с. 26), очевидец его изумительного подвига.

Для свидетельства о нем мы имеем три жития, из которых одно написано еще при жизни святого, два других вскоре после смерти [a]. Один из острых и тонких критиков агиографической литературы современный болландист H. Delehaye справедливо заметил: «Немного древних святых имеют лучше документированную биографию». Самый достоверный свидетель — ученый епископ Кирский. Самый увлекательный, всего лучше отразивший в своей пылкой фантазии впечатление, произведенное столпником на восточный, негреческий мир — безымянный автор сирийского жития. Их расхождения, все спорные вопросы биографии, для нас сейчас безразличны. Мы рисуем образ святого в самых общих чертах.

Симеон в детстве пас стада своего отца (из Геновефы сделали пастушку только живописцы «пасторального» века). Сирийское житие славит его красоту, силу, ловкость в беге, доброту ко всем. И видение ангела, казалось бы, наставляло отрока именно к деятельной жизни: «Только имей кротость, и терпение и любовь ко всем». Но вот черты иного настроения. Мальчик любит собирать мирру и сжигать в полях. «Пусть сладостный запах возносится к Богу на небо». Эта бесцельная, бескорыстная жертва предвещает созерцательный ум, дар сладостных молитв. И, наконец, Феодорит рассказывает об отроческом сне, в котором открывается смысл аскетического пути. Некто приказывает мальчику рыть землю для закладки фундамента. Трижды и четырежды повелевает голос рыть глубже: «а потом будешь строить без труда, под конец, когда

[a] Они изданы Leitzman'ом и Hilgenfeld'ом «Das Leben des heiligen Simeon Stylites (Сирийское житиев переводе). Лейпциг 1908. Texte und Unters. Harnack'a, том 32.

труд перестанет». – Сначала врываться в землю, потом возноситься к небу.

Многие пути открываются перед отроком: деятельный, мистический, аскетический. Не сразу он находит – вернее, изобретает – свой кратчайший, вертикальный путь к небу. И ему пришлось в молодости побродить по монастырям, и он старался вместить свою пламенную ревность в готовые формы человеческого общежития. Опыты эти были неудачны. Его суровый аскетизм пугал, раздражал братию, нарушая дисциплину устава. Свою жертвенную волю Симеон ставил выше иноческого послушания. Особенно памятен остался для всех пальмовый канат, которым он стянул свои чресла под одеждой так сильно, что пояс врезался в тело, образовав на нем гноящиеся зловонные раны. Изгнанный из монастыря, он скрывается в глубокой высохшей цистерне. Здесь ему пришлось бы погибнуть без пищи, если бы, по внушению ангела, монахи не нашли и не вытащили его насильно. Один из биографов, Антоний, который вообще гиперболизирует рассказ осторожного Феодорита, вкладывает в уста юноши слова, дышащие какой-то жаждой самоубийства: «Позвольте мне, господа мои братья, дайте мне умереть, как вонючему псу... ибо во мне море грехов».

Уходя из монастыря, он удаляется в Теланиссу (Тель-Нешн) – место его будущих подвигов. Здесь он сначала живет в келье покинутого монастыря, где делает первый опыт сорокадневного поста. По истечении сорокового дня, пресвитер Басс, замуровавший снаружи его келью, находит его полумертвым, на полу, но оставленные хлеб и вода не тронуты. Выйдя из кельи, Симеон поднимается на гору, и приковывает себя цепью к скале. Здесь он пребывает, «созерцая небо и усиливаясь видеть то, что превыше небес». Как прежде игумен, так теперь епископ не одобряет его эксцентричности. Епископ Мелентий велит ему снять цепь, убеждая его, что для него должно быть достаточно и «оков разума». На этот раз Симеон подчинился и жил на горе, под открытым небом, не переступая черты огороженной площадки, равной протяжению цепи (20 локтей). Когда снимали цепь, под кожаным подкандальником нашли 20 огромных клопов, которых добровольный мученик кормил своей кровью.

Мы видим, как все суживаются круги его свободного передвижения по земле. Остается сделать последний шаг: Симеон

восходит на столп. Сначала это простой камень в два или шесть локтей вышиной. Увеличивая несколько раз высоту колонны, он, наконец, взошел на последнюю в 30 или 40 локтей. Источники дают разные примеры и разное число последовательных столпов. Отныне вся его долгая жизнь – 37 лет – вместилась в пространство каких-нибудь четырех квадратных метров. Он даже на столпе приковывал ноги, чтобы стеснить себя до конца. Единственное движение, которое позволял себе подвижник, кажется, имеет одно измерение: высоту.

Подвиг Симеона совершенно исключителен, необычен. Столпничества еще не знала тогда богатая формами христианская аскеза. По-видимому, Симеон был его изобретателем [a]. Как все новое, эта новая форма подвижничества была встречена враждебно. Мы слышим о недовольстве египетских и месопотамских монашеских кругов. Бл. Феодорит говорит о «столпе, презираемом любителями злословия», старается оправдать и объяснить его значение. Помимо слишком простого и сомнительного мотива: желания уйти от надоедавшей толпы – его другое объяснение – чисто религиозное – любопытно. Новшеством, как юродством, Бог часто привлекает к себе сердца людей. «Как цари любят перечеканивать монету, так Царь всяческих подобно монетным знакам запечатлевает благочестие новыми разнообразными формами жизни». «Новизна зрелища становится удобным средством для поучения». «Симеон учредил сие новое и странное зрелище, странностью всех привлекая к созерцанию». Но это толкование объясняет значение Симеона для стекающейся к нему толпы – не для его собственного личного пути спасения [b].

Внимательно вчитываясь в житие Симеона, кажется, начинаешь угадывать. Столп есть точка скрещения двух путей. Один из них, суживающийся спиралью, ищет пространственного стеснения, в недвижности тела обретая свободу духа. Этот путь логически мог бы привести к затвору, к яме, – а мы действительно видим, что Симеон испробовал и яму и затвор. Он не

[a] Это утверждает и Евагрий. Церк. Ист. 12. I.B.

[b] Вопрос о религиозном смысле христианского столпничества остается, даже если принять – весьма шаткую – гипотезу заимствования его из культа сирийской богини Атаргатис. См.Toutia в Rev. l'hist. des religions, 1912 t. 45.

удовлетворился ими. Почему? Не потому ли, что, отказываясь от земли, он не желал отказаться от неба — от видимого неба, которое вдохновляло его на молитву?

Есть два типа христианской молитвы. Одна, молитва полузакрытых очей, ищет полутьмы, заслона четырех стен, любит тесные горницы, пещерные храмы. Другая любит звездное небо или символ его — высокий купол. Мы привыкли связывать первую форму молитвы («тесную») с аскетическим умонастроением. Св. Симеон показывает, что это не всегда так. Сидя на цепи, «он созерцал небо». «Он взлетал в молитве... поднимал глаза к небу и устремлял взоры ввысь». И учеников своих он учит «взирать на небо и взлетать и отрешаться от земли».

Столп Симеона не только орудие пытки, и его значение выходит за пределы аскетики. Символ столпа — молитвенный символ: недвижимости и вместе окрыленности возносящейся к Богу души.

Из времен юности Симеона сирийское житие сообщает о его многодневном неподвижном пребывании в храме: «С утра до вечера он стоял на коленях, а с вечера до утра молился стоя. Когда он долгое время вел такую жизнь, его сверстники стали следить, передвигает ли он ноги и сходит ли с того места, на котором стоит. Но никто не заметил этого». Вспоминаем жертву благовонную сжигаемой мирры и предчувствуем: жизнь Симеона была сплошной молитвой, и аскетизм ужасный, нечеловеческий, — был подчинен этому содержанию. Какой аскетический смысл может иметь многократное увеличение столпа? Удаляясь от земли, как бы приближая влекущее небо, столпник создает, как ни странно сказать это, *эстетическую* обстановку для молитвы.

Жизнь Симеона на столпе невероятна, но она засвидетельствована очевидцами. Его никто не видит сидящим или отдыхающим. Никто не знает, когда он спит. (Столпники обыкновенно спят стоя, прислонившись к своей ограде). Он стоит на молитве всю ночь и весь день до 9 часа. Три вечерних часа он уделяет людям для бесед. На молитве он «то стоит долгое время, то творит поклоны». «Кланяясь, касается лбом пальцев ног». (Сирийский автор пишет, что у него сломаны три спинных позвонка.) Один из спутников Феодорита вздумал считать его поклоны. Насчитал 1244 и бросил. Скудную пищу свою он

вкушает раз в неделю, а то и реже, помимо сплошного поста четыредесятниц.

Так стоит Симеон годы, десятки лет, героически побеждая стихии. «Север приходил со своим снегом, запад со льдом, восток с бурей, юг с жарой», — говорит сириец на своем образном языке. «Солнце было, как печь, а праведник, как золото».

Понятно суеверное недоумение людей. Спрашивает его некто из Равенны: «Человек ты или бестелесное существо? Все говорят, что ты не ешь, не пьешь, а человеческой природе свойственно и то, и другое?» Симеон показал ему огромный нарыв, образовавшийся на его ноге от беспрерывного стояния, чтобы убедить в тленности своего тела.

Что знают, что умеют сказать изумленные почитатели о его внутренней жизни? Преданный созерцанию, тайну своего созерцания он скрыл от нас. Мы слышим только о его многочисленных видениях. Вначале, еще до восшествия на столп, его преследуют демоны. Сатана пытается запугать его, являясь в виде змея, дракона, солдат, бросающих камни, целого воинства с факелами, льва, верблюда и прекрасной женщины. Укрепляют его видения ангелов и пророка Илии, огненному духу которого так близок его собственный дух. Илия дает ему даже нечто вроде программы его служения, о которой ниже. О молитве его мы знаем только, что она была дерзновенной, что она устанавливала между ним и Богом глубоко личное отношение. На это намекает биограф, когда говорит о молитве Симеона «своему» Богу, «своему» Господу. Вот пример его пламенной молитвы — о дожде: «Милостивый и милосердный Господи, или сжалься и успокой эти терзаемые души, которые взывают к Тебе, ибо во имя Твое собрались они, или возьми душу раба Твоего, чтобы мне не видеть мук Твоего народа и Твоих рабов».

Молитва раскрывает духовное зрение, делает прозорливым... Феодорит рассказывает, что Симеон предсказал засуху, нашествие сарацин, «смерть моего врага». Дар чудес Симеона необычен, как и подвиг его. Исцеления бледнеют перед его властью над стихиями, над самим пространством. Он изгоняет драконов и мышей, оборотней на Ливанских горах, он посылает дождь. Он останавливает ползущую на селение гору. Одним именем Симеона можно остановить мчащуюся газель или оле-

ня. Прикованный к своему столпу, он может являться в любой точке земного круга. Его видят в Персии маг-гонитель и заключенные в темницу христиане «на столпе, окруженном пламенем». Утопающие в море видят его на вершине мачты, как он хватает «черного индийца», виновника бури, и сечет в воздухе. Еще при жизни он подобен одновременно громовику Илье и Николе Морскому. В нем самом есть нечто стихийное, космическое, как в победителе стихий.

Как далеки мы от Парижской девы и ее человеческих подвигов. Какая пропасть, казалась бы, разделяет этих людей!

Если бы нужно было в краткой формуле выразить сущность их подвига, то мы не могли бы сделать этого лучше, чем словами их житий.

Для Геновефы словами ее духовного отца, Германа Оссерского: «Будь мужественна, и во что веришь сердцем, что исповедуешь устами, докажи делом».

Для Симеона словами Феодорита: «Он стремился улететь в небо и убежать от земной жизни».

И, однако, вот: Симеон благословляет Геновефу, просит ее молитв. Трудно думать, что им самим или их современникам осталось неясным различие их путей. Это благословение надо понять, как благословение чужого пути. Много путей к Отцу, потому, что «в дому Отца Моего обителей много». Если бы только этот урок извлекли мы из жеста великого ревнителя, и это было бы уже много, чрезвычайно много для нашего ревнивого и исключительного времени. Но нам хочется продолжить анализ, точнее определить на живом опыте условия схождения всех христианских путей.

Признаемся: контраст двух образов в нашем изложении более резок, чем в действительности; мы умышленно оставили до сих пор в тени сближающие их черты.

И св. Геновефа не вся вместилась в дело служения человечеству. И ей была дана благодать молитвы, «gratia orande». И она «молилась без перерыва», и она познала аскезу. Хотя ее аскеза не может идти в сравнение с нечеловеческим самоумерщвлением Симеона, но для ее, как и для нашей, духовной среды и эта аскеза кажется чрезмерной. «С 15 до 50 лет она прерывала пост два раза в неделю, в четверг и воскресенье. Пищею ей служили ячменный хлеб и бобы»... После же 50 лет епископы,

«которым грешно противоречить», убедили ее есть и рыбу, и молоко». (Епископы и в Галлии, как в Сирии, умеряют, гуманизируют аскезу.) И Геновефе были не чужды видения, о которых глухо говорит ее биограф. «Людям духовным она свидетельствовала, что многое ей было открыто в духе, о чем нет надобности рассказывать». Другие редакции жития более детальны. «Свидетельствовала она, что в духе водил ее ангел в места покоя праведных (и мучения грешных), и там видела она награды, уготованные любящим Бога». Вспомним далее, что общественное служение Геновефы начинается около 30 лет от роду – в том, приблизительно, возрасте, когда Симеон, после долгой аскетической школы, поднимается на столп. Первые 15 лет после своего обета святая ведет уединенную, затворническую жизнь, главное содержание которой составляет молитва. В эти годы сограждане не оценили, скорее презирали ее, но именно тогда св. Герман показал им пол ее кельи, «мокрый от слез». Созерцание и для нее предшествует деятельности. Наконец и самая деятельность эта в изображении биографа чудотворна, т. е. связана с изобилием благодатных сил. Эти дары не даются даром. Они свидетельствуют о духовной полноте, о неослабевающем молитвенном напряжении.

Ну, а столпник, – действительно ли он порвал все связи человеческой любви? Мы только что читали его молитву, где он свидетельствует сам о невозможности для него вынести муку народа. И его житие, особенно обширное сирийское житие – слагается из цепи могущественных актов, вызванных к жизни любовью.

Я уже не говорю о юности Симеона, когда он, еще свободный от монастырского затвора, ведет жизнь, напоминающую жизнь Геновефы. У него также есть собственные поля, и он также чудесно поит и кормит своих жнецов. Он разыскивает разбойников исаврийцев, похитивших его племянника и других христиан, и после долгих усилий и знамений добивается освобождения пленников.

Но и взойдя на столп, он не убежал от людей. Он отдает им, как бы расплескивая переполненную молитвенную чашу, три часа своего дня. Вокруг столпа, внутри ограды, «мандры», всегда ожидает многочисленная толпа. Отдельным счастливцам разрешается подняться по лестнице до вершины столпа, бесе-

довать с подвижником, благословиться у него. Остальные слушают внизу его речи, назидания, ждут исцелений, исполнения молитв. Больные омываются в священном источнике, уносят, как чудотворную, пыль этой благословенной земли. «Для людей он всегда доступен, сладостен и приветлив, – пишет Феодорит, – отвечает каждому собеседнику, ремесленник ли он, нищий или крестьянин». Только сорокадневный пост затворяет двери мандры от натиска толпы. А толпа эта не всегда кротка, послушна, благочинна. Среди нее нередко можно встретить полудиких арабов, иной день их приходит по 200, по 300, по 1000 человек. Часто они поднимают шум и продолжают свои племенные распри у подножия столпа. На глазах Феодорита раз дело дошло до драки между двумя арабскими родами. Столпник должен был гневно прикрикнуть на них с высоты (ему, впрочем, всегда приходится кричать оттуда). В другой раз сам Феодорит испытал на себе необузданность варваров, когда их толпа по приказу Симеона бросилась к нему, как к епископу, за благословением: «Одни давили меня спереди, другие сзади, третьи с боков... дергали мою бороду, драли одежду». Святой должен был воспитывать этих диких людей, часто язычников, поклонников арабской Афродиты. Под его влиянием они массами принимают крещение.

Святому приходится не только исцелять и утешать людей, но и разбирать их тяжбы. Убежавший от людей столпник становится судьей, логикой любви вовлекается в общественные, даже политические дела. Замечательно, что при этом он всегда, подобно Геновефе, является не охранителем законов существующего строя, а защитником тех, кто страдает от него: бедных, угнетенных, рабов. Он требует от кредиторов понижения процента до 6 (половина обычной нормы). Исцеленному богачу повелевает освободить сопровождавших его рабов, «чтобы их освобождением тебе освободить твою душу от сатаны». Почти все примеры его карающего правосудия являются возмездием за обиды бедняков. Он наказывает воров, ограбивших огород бедняка, жестокого трибуна, разорявшего вдов и сирот, антиохийского «комита» [4], преследовавшего двух юношей. Комит хотел возложить на них непосильное бремя, сделав их «советниками курии», – вполне легальный акт управления. Симеон вступается даже за целую рабочую корпорацию – антиохий-



Петр Иванович Федотов с сыновьями.
Георгий — верхний слева. 1896 г.



Г.П. Федотов (внизу слева) среди студентов Петербургского Технологического института. 1905 г.

ских красильщиков кож — против правителя, обложившего их утроенным налогом. Вот классический конец злого правителя, не лишенный жестокого символического сарказма: «Его живот раздулся, как мех... Когда он хотел повернуться на постели, живот вдруг лопнул, и внутренности выпали, и он умер».

Сирийское житие особенно подчеркивает социальную миссию столпника. В уста Илии, явившегося ему на огненной колеснице, он вкладывает следующую программу: «Не бойся и не страшись, но будь крепок, тверд, мужествен и не бойся людей, живущих в теле. Больше всего пекись о бедных и угнетенных и отражай угнетателей и богачей».

Сирийский биограф рассказывает, что, выполняя это веление, святой своими письмами с ходатайством за бедняков навлек на себя неудовольствие людей. Он перестал тогда принимать жалобы бедняков, но имел предостерегающее видение. У Симеона грозят отнять его «ключи» — и он возвращается к своим беднякам. Неудивительно, если при его смерти «вдовы и сироты плачут о нем обильными слезами»: «Горе нам, теперь откроется против нас пасть алчных и прожорливых волков. Кого просить нам разбудить крепкого льва, уснувшего сном смерти, перед могучим голосом которого они уползали, как лисы в норы?»

Соблюдая завет Ильи, Симеон становится не только защитником угнетенных, но и стражем Церкви. Со своего столпа он пишет послания императорам, епископам против ересей, язычников и иудеев. Императоры сами пишут ему, просят присоединения его к решениям соборов. Авторитет нескольких подвижников в пустыне должен скрепить авторитет сотен епископов, уже формулировавших догмат.

Спасая свою душу, подвижник вынужден — быть может, против воли — спасать человечество. Замыкаясь от мира, он не смеет замкнуться от любви к твари — Симеон исцеляет даже дракона — прежде всего, к лицу человеческому, в котором запечатлелся Божественный Лик. И весь подвиг его жизни может быть рассматриваем как служение человечеству. «Угодно было Господу, — говорит сириец, — поставить его на столпе в эти дни, в последние времена, так как Он видел, что человечество как бы заснуло. Чрез муки своего слуги хотел Он разбудить мир, погруженный в глубокий сон».

Но это уже не только общественно-церковное служение. Оно расширяется до пределов церковно-космических. Вторгаясь своей чудесной мощью в течение природы, повелевая его законами, Симеон, в глазах своего восторженного почитателя, — «мудрый кормчий, направляющий корабль вселенной», «искусный строитель, который своей молитвой держит тяжесть мироздания». — «Как балки здание, так, поистине, его молитвы поддерживали творение».

Старец готов видеть в Симеоне второе Провидение. Введем в должные границы его окрыленную фантазией речь: Симеон служит творенью, Симеон любит людей. Начав с «первой и большей заповеди», возлюбив Бога превыше всего, он в этой любви находит источник любви к человеку.

А Геновефа? Не из того ли источника и ее кипучая, деятельная любовь? Не молитвой ли, не Боговедением ли питается она?

Различные пути, но исходят они из одного центра и к нему возвращаются. Жития двух святых наглядно показывают условия схождения обоих путей. Они, впрочем, давно, неизгладимыми вехами, отмечены — отрицательно — в словах Спасителя и любимого Его ученика.

Для человеколюбца: «Кто любит отца или мать больше Меня, тот недостоин Меня».

Для мистика: «Кто не любит брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?»

Вот норма, правый путь той и другой любви.

* * *

Св. Симеон и св. Геновефа воплощают для нас и другую — историческую — антиномию христианства. В них естественно видеть православные иконы восточной и западной Церквей.

Конечно, и католичество выработало свою чрезвычайно сложную и глубокую мистику и всегда принципиально ставило Марию выше Марфы. И Симеон, в суровости своей аскезы, характерен не для всего православия — не для русского православия, — а для «дальнего» христианского Востока — Сирии, Египта. Но в сравнении с Востоком католичество всегда будет казаться преимущественно церковной формой моральной актив-

ности, направленной на завоевание и пересоздание мира. И русская Церковь не откажется от св. Симеона, смягчив и очеловечив его молитвенное стояние. И вот мы видим, что в своих истоках эти два типа праведности одинаково православны, что они могли бы — не будь совершено множества исторических грехов — жить и давать плод в единой Христовой Церкви.

Ныне нам представляется огромным духовным счастьем эта возможность для Симеона и Геновефы понять и благословить друг друга из глубины различных культурных миров.

Вероятно, именно благодаря этой подробности их биографий, житие св. Симеона, очень любимое на Западе в средние века, в рукописях часто следует за житием Геновефы, как и их праздничные дни[a]. Запад решительно отверг столпничество как форму законной аскезы. Нам известен единственный подражатель Симеона на Западе — как раз в Галлии, в конце VI века. Но диакон Вульфиласк, взобравшийся на колонну разрушенного храма Дианы в Арденнах, должен был сойти с нее, подчинившись воле епископов. И современный католик, говоря о столпничестве, не может не находить его «si choquant à nos yeux d'occidentaux» (Delehaye)[5]. Тем не менее, культ св. Симеона и поныне жив на Западе[b].

Календари восточной Церкви не знают имени св. Геновефы. Этому не приходится удивляться, и в этом нет никакого признака особой сдержанности. Геновефа, чтимая в маленьком провинциальном городке далекой Галлии, могла остаться неизвестной на Востоке, как и большинство латинских святых этих столетий. Лишь немногие, самые прославленные из них, пользовались вселенским почитанием. В числе этих немногих некоторые восточные святцы знают имя Германа, еп. Оссерского, духовного отца Геновефы. Остальные святые западной Церкви до эпохи разделения могут считаться святыми местночтимыми, каких немало и на Востоке.

---

[a] На Западе память св. Симеона совершается не 1 сентября, как на Востоке, а 5 января, на другой день после св. Геновефы. Некоторые критики полагают, что это календарное соседство и вызвало сближение святых в житии Геновефы. Но откуда же на Западе перенесение дня памяти Симеона?

[b] См. свидетельство о живом культе св. Симеона в книжечке аббата SEBE: «La vie admirable du b. Simeon Stylite» (Montpellier, 1904).

Нельзя закрывать глаза на расходящиеся линии истории. Нельзя не видеть прямой, идущей от Геновефы к культурным деятелям католического Возрождения, к схоластикам горы св. Женевьевы и к миродержавным папам XIII века, а от них, через ряд гениальных взлетов (Паскаль) и падений, к Вольтерам и Руссо. Церковь св. Женевьевы – Пантеон – хранит в себе начала и концы блестящей Западной культуры, рожденной в католичестве и кончившейся (только кончившейся ли?) страшным религиозным срывом. Не будем лишь забывать, что прямая линия не является законным путем. Символ истины – круг. Но одностороннее развитие – искажение – не губит истинности идеи.

Будем внимательны и к другому срыву. Храм св. Геновефы осквернен и отдан языческому культу. Ну, а какова судьба сирийского храма Симеона Столпника? Он лежит в развалинах. От великой сирийской Церкви уцелели ничтожные остатки, в которых ереси количественно преобладают над православием. Все некогда цветущие Церкви Азии и Африки – Сирии, Египта, Месопотамии, Персии – разрушены, стали добычей ислама. Видеть ли в этом дело исторического случая? Мы знаем, что задолго до арабского завоевания христианский Восток почти целиком отпал от православия. В религиозном фанатизме монофизиты сами призывали арабов, предпочитая владычество неверных православной Византии. Восток отпал не только от православия, но и от христианства. Если потомки Геновефы служат кумирам «разума», «отечества» «великих людей», то потомки Столпника приняли закон Магомета. Повторяю: или все это случайности?

Монофизиты считают Симеона своим святым. В литературе их сохранились три письма, приписанных Столпнику, с резким осуждением Халкидонского собора. Вероятно, эти письма подложны. Слишком много источников подтверждают, что Симеон в великом споре занял сторону православия. По крайней мере, историк-монофизит Захарий Ритор в одном фрагменте рассказывает, как монофизитский патриарх Феодосий (в 435 г.) спешит в Сирию, чтобы помешать Феодориту Кирскому привлечь Симеона на свою, т. е. халкидонскую сторону. Это показывает, что в первое время после собора (451 г.) Симеона не считали в числе его сторонников. Но даже историк-монофизит дает понять, каков был окончательный выбор столпника.

Симеон православен, но православие не было свободно от искушений. Соблазн, преодоленный им, оказался непосильным для множества его учеников и соотечественников. Есть явная психологическая связь между крайностями отрешенной аскезы и духом монофизитства. И то и другое слепо к красоте и достоинству человеческого лица, а потому готово отрицать человеческую природу воплощенного Слова. Вот почему монахи Сирии и Египта, изумившие мир нечеловеческими подвигами, кончили тем, что в большинстве своем предали христианство как религию Богочеловечества. И недаром православный догмат на Халкидонском соборе имел своим самым твердым защитником папу Льва, представителя западного христианства, не знавшего высот восточного созерцания, но взявшего на себя подвиг деятельной любви.

Много путей, но труден всякий истинный путь. Что бесспорнее, что святее двух евангельских заповедей: любви к Богу и ближнему? Но безмерная ревность, злая последовательность срывает ту и другую с Круга Истины по касательной, прямолинейно извлекая в неведомые пространства, в пустоту, в небытие. Будем бояться исключительности прямолинейного движения или покоя беспечной уверенности в святости вверенных кладов. Только в широте и полноте вселенского опыта Церкви вся кривизна прямится, вся прямизна смыкается в круг.

Carmen saeculare

1

Древние верили в цикличность времени. Мир обновляется через каждые сто десять лет, без огня, без катастроф: на смену одряхлевшему веку родится новый. Один из этих рубежей пришелся на годы Августа. Были торжественно отпразднованы «вековые игры». Тогда-то Гораций сложил гимн новому веку — Carmen saeculare, исполнявшийся на празднике хорами юношей и дев. На этот раз числа не обманули поэта. Новый век, действительно, родился.

Будущее всегда вокруг нас — как и прошлое. События далеко отбрасывают назад свою тень. От прошлого остаются следы: будущее говорит знамениями. Только язык их понимать труднее. Мир полон еще не рожденных, рождающихся форм: их лес шумит, заглушая шелест осыпающихся листьев прошлого. Нерожденные формы бесконечны, разнообразны, противоречивы. Они ведут между собой непрекращающуюся борьбу за жизнь. Многим из них суждено умереть до рождения, недоносками царства идей. Зато другие влекутся друг к другу внутренним сродством. В их созвучии явственно слышна Идея. Когда идея торжествует и оттесняет за порог бытия весь волнующийся хаос враждебных форм, она зачинает культуру.

В каждой великой идее есть потенция своей культуры, но не всякая воплощается в культуру. Символизм, несомненно, носил в себе возможности и волю к культуре. Его глашатаи сознавали себя пророками нового века. Но символизм оказался священной болезнью одного поколения — болезнью творческой, без сомнения, — но давно пережитой. Новое поколение, глумясь, шагает по могилам отцов, не подозревая даже, кому обязано своей жизнью.

Это напоминает об осторожности. Ловя голоса будущего вокруг нас, нельзя судить, что несут они — новую культуру или но-

вое увлечение, новую судорогу упадочного века? Быть может, современное поколение, детище войны и его жертва, уступит место другому, которое поднимет традицию дедов? – Но нет, голоса звучали задолго до войны. Не война породила новую жизнь, а сама она порождена ею: вернее, является муками родов нового человека. О ней пророчествовали Ницше и Вагнер, ее всю жизнь со страстным нетерпением дожидался Пеги. В свете войны нам уясняются многие явления конца XIX века – начала XX века, которые, среди благополучия мирной цивилизации, изумляли, как рецидив варварства. Столь долго вынашиваемое дитя обещает быть сильным и долговечным: хочет жить до тех пор, пока не оставит камня на камне в нашей культуре, не перестроит заново мир.

Перестроит или разрушит? Вот чего мы не знаем. Срыв культуры возможен во всякий момент ее жизни. А в наше напряженное, острое время жизнь культуры подвергается особенному риску. Но существенно то, что в шуме новых голосов, несущих смерть старой жизни, можно уловить новый ритм, лад, согласие: одну идею. Идея уже дана, культура задана. И хотя нельзя сказать с уверенностью, осуществится ли когда-нибудь эта культура, но можно уже угадывать некоторые ее черты. Они рассеяны повсюду: в искусстве, всегда пророческом, в духовном складе новых поколений – после 1914 г. – в новых вкусах, модах толпы, в политических формах нового времени.

XX contra XIX. Век двадцатый против девятнадцатого, которого даты: 1789–1914. Давно уже Европа не знала такой пропасти между отцами и детьми: она напоминает пропасть между идеалистами 40-х годов в России и нигилистами 60-х. Но в России разрыв между поколениями сглаживался успокоительным воздействием той же Европы. Ран Европы залечить некому. И еще вопрос, один ли XIX век отходит в вечность?

Что отмирает, что разрушается? Интеллектуализм или научная культура четырех столетий; эстетизм, утонченность и сложность творчества, вместе с эстетической установкой самой личности, гуманность и свобода: все вместе именуется гуманизмом и давно уже объявлено подлежащим уничтожению.

Правда, эти великие ценности порядком обветшали. Наука, бесконечно усложняясь, все более теряла организующую связь, превращаясь в бесформенную груду материалов для постройки,

которая, с утратой архитектурного плана, становилась безнадежной. Эстетическая чувствительность воспринимала лишь растерзанные элементы мира или погружалась в безвыходные коридоры «переживаний». Секрет создания утрачивается вместе с целостным восприятием жизни. Здесь, как и в науке, слабость конструктивной воли обрекает на творческое бесплодие. Гуманность, или моральная чувствительность, разоблачает себя, как нравственную теплоту: как страх (часто эгоистический) перед страданием, как неспособность причинять человеку страдания при неспособности, еще более несомненной, любить его. И, наконец, свобода, при утрате высшего смысла, становится свободой сомнения: свободой выбора при бессилии сделать выбор, свободой добра и зла при безразличии к добру и злу: т. е. свободой не освобождающей, призрачной.

И все же нельзя без жалости думать о грудах прекрасных вещей, быть может, обреченных гибели. О музеях, ожидающих поджигателя, о книгах, уже не пергаментных, о тонких бумажных листочках, легкой добыче червей. Здесь запечатлелось героическое подвижничество веков. А кто идет на смену? Не новый ли гунн, существо с литыми мышцами и маленьким мозгом? Не бестиализм ли утверждается на развалинах царства человечности? Слишком легко не увидеть в новом ничего, кроме отрицания старого: варварства, жестокости, торжества животной стихии, духовного и социального рабства. Поистине, мы задыхаемся в этом жестоком воздухе – мы, привыкшие к атмосфере духовной свободы и вкусу тонких культурных яств. Так задыхались во Франции люди старого режима, пережившие террор, в чуждом воздухе Империи. «Кто не знал салонов старой Франции, тот не знал сладости жизни». Но этот вздох Талейрана должен напоминать о том, что XIX век не только разрушил сладость салонов; он принес новые ценности, недоступные Талейранам. XX век разрушает большее, нежели салоны: разрушает самые основы многовековой культуры. Что же несет он взамен?

Вглядимся в хаос новых форм, чтобы усмотреть их идею.

Сейчас не время еще найти ей настоящее имя. Ища в арсенале старых слов, приходится описывать ее, как примат воли, динамизм, активизм, энергизм. Искусство – как всегда, первое – давно уже отметило новый час: в ударности, сбитости,

насыщенности слова, в принципе движения, максимальной выразительности. Но это были только предвестники. Новый человек полнее воплощает себя в жизни, чем в искусстве, утверждая права деятельной жизни над созерцательной. Не художник и не мыслитель, а воин, организатор, атлет — герои нашего времени. Юноши теснятся в политехникумах, предоставляя женщинам философские и филологические аудитории. Индустриальные магнаты чествуются, как творцы, вожди, властители дум: Стиннес, Форд. Прав Шпенглер, указывая на технику, как на современную сферу европейского гения. Быть может, он не так уж прав, относя ее к цивилизации, т. е. к спокойному закату старой культуры. В европейском человеке проснулся воин, который ищет подвигов. Революционный или контрреволюционный метод решения политических проблем чрезвычайно показателен для новой активности. Он грозит, быть может, разрушением, но, во всяком случае, не обещает мирного благополучия.

2

Глубина совершающегося сдвига всего нагляднее в том, что он меняет прежде всего человека в самых основах его природы.

Отходящая эпоха являлась веком душевности. Тело было в презрении. Ему льстили, его питали и баловали, как любимое домашнее животное, но и относились к нему, как к животному. Охотно верили, что дух подчиняется телу, не допускали, казалось, и мысли, что тело может быть органом духа. Но власть над «духом» нисколько не повышала иерархического положения тела. В господстве низшего над высшим, в признании этого господства сказывалось презрение одновременно и к телу и к духу. Культивировались промежуточные сферы духовности, и то ущербленной: как разумность и как чувствительность. Если для первой тело было прежде всего органом чувственного восприятия мира (мира естествознания), то для второй — средством наслаждений. Отсюда эротическое отношение к телу. Та постановка проблемы возрождения тела, которую знал конец XIX века, была односторонне-сексуальной. Возрождаться стремилось хилое, порочное тело. Даже тогда, когда его называли

«плотью», давая христианское освящение ее, от этой плоти явственно доносился запах тления.

Пробуждение воли, как третьей и владычествующей силы души, сразу изменило установку ее к телу. Недаром опыт воли непосредственнее всего дается в моторно-телесном ощущении. И развитая, сознавшая себя воля не имеет большей радости, как в опыте творческого господства над своим телом. Любовь к физическим упражнениям воина и физическая аскеза подвижника равно коренятся в волевой напряженности. Наша эпоха воскрешает обе формы аскезы.

Прежде всего, аскеза в эллинском смысле, ныне называемая английским словом «спорт». Самое слово это звучит вульгарно для русского уха, и это обстоятельство искажает восприятие вещи не менее, чем наследственное физическое вырождение русского интеллигента. Мы могли бы с полным стилистическим правом говорить об агонистике [1]. По внутреннему отношению к ней, по значению ее в социальной жизни, современная агонистика уже напоминает древнюю. Десятки тысяч зрителей стекаются на олимпиады, на состязания мировых чемпионов. Целые нации с трепетом ждут исхода борьбы, который определит их честь, их место в семье народов – не меньше, чем мировые открытия ученых, чем книги великих писателей. Греки ценили поэтов не так, как ценят их в наше время, но атлетов они, вероятно, ценили еще больше. По крайней мере, если судить по дошедшим до нас памятникам. Для них, в отличие от гуманистов, было ясно, что предпочтительнее быть Ахиллом, чем Гомером, воспевшим Ахилла. XIX век, утративший (кроме Англии) радость и красоту телесной борьбы, не мог понять этого. Для него Илиада и Песнь о Ролланде были, в сущности, сказками для варваров. Но мало ли чего не мог понять XIX век? Религиозная мистерия казалась ему пережитком религии дикаря, а позабыв радость телесного подвига, он разучился понимать и смысл телесной любви.

Для современного человека спорт не забава, не зрелище, – почти религия. Нужно читать поэтов спорта, как Монтерлан, чтобы убедиться в этом. Весь секрет в том, чтобы взглянуть на агонистику изнутри, глазами не зрителя, а участника состязаний: моральная серьезность, даже трагичность борьбы не может не импонировать. Из нее исходят потоки оздоровляющей

нравственной энергии. Готовясь к борьбе, агонист проходит тяжкий искус воздержания: от женщины, от вина, от невинных радостей жизни. По месяцам он предается тяжкому труду тренировки, не принадлежа себе, весь в одной поглощающей мысли: победить! Если он член команды, она воспитывает в нем навыки самоотвержения, бескорыстного социального служения, идеальной дружбы. Всегда и во всех видах спорта поддерживается строгая этика борьбы: этика площадки, раунда, честной игры — новое рыцарство. И, наконец, в решительные часы, или минуты, спортивный долг не знает жалости, требуя напряжения последних сил: победить или умереть! Попробуем мысленно провести восемнадцать часов с женщиной, переплывшей Ла-Манш. В безбрежном океане, в ночном мраке, среди смертельной усталости, когда, изнемогая, так легко поддаться искушению и схватить канат со спасительного парохода... Думаю, греки ставили бы ей не памятники, а алтари.

Отметим и опасности. Идея рекорда, отвлеченного, бесцельного «достижения», может уродовать тело, уродовать и личность. Современная агонистика безмерно далека от эллинской гармонизации. В виде бесконечно повышающегося рекорда сказался не только закон капиталистической конкуренции, но и абсолютный характер христианской (фаустовской?) культуры: не мирящейся с конечным, не знающей меры. Но религиозная пустота бесконечности делает ее сферой демонических сил и обрекает гибели взлетевшего Икара.

3

Ошибочно думать, что только тело выигрывает за счет распада старой душевности. Диктатура воли освобождает и скованные силы духа. Они дремали веками, погруженные в тину душевности. Научная психология не подозревала о их существовании. Теперь пробуждение их совершается на разных путях: на путях восточного гностицизма, церковной мистики и научного, эмпирического знания. «Неведомое», сторожившее человечество, пугавшее его, подошло к нему вплотную, начиная даже утрачивать свою таинственность. В себе самом он обнаружил силы, казавшиеся ему магическими. «Метапсихика» если

не истолковала их, то показала условие их действия. И, что гораздо важнее, по-видимому, в мире возрастает и число людей, одаренных некогда таинственными способностями: внушения, ясновидения, телепатии. Кажется, что человек перерождается на наших глазах, раскрывая почки новых чувств и сил, доселе доступных только редкому духовному опыту. Материализм убивается эмпирически, и в недрах самой механической из цивилизаций начинают действовать самые могущественные энергии: энергии духа.

Как относится этот ренессанс духа к ренессансу тела? Идет ли речь о борьбе полярных явлений в современной культуре? Я этого не думаю. Нет еще убедительных данных в пользу их общей направленности. Но откровение тела в аскезе само по себе благоприятствует откровению Духа. Кажется, не даром старый Метерлинк, один из самых чутких людей прошлой эпохи, ищет смысла времени на обоих путях: в спортивной агонистике и в научных исследованиях духовного мира. Есть и объективные, хотя и весьма тонкие показатели. Таково значение телесной культуры, телесных упражнений в аскетике как индусского иогизма, так и православного имяславчества. Такова идея ритмического, музыкального воспитания тела, в различных формах утверждающая себя в современной педагогике. Как бы ни были далеки эти течения, в них сказывается общий замысел сделать из тела послушный тончайший инструмент духа, использовав естественную ритмичность его органических движений — дыхания, моторно-мускульных разрядов.

Опасности? Они слишком очевидны. Пробуждение духа ничего не говорит о его качестве. Каковы те объективные энергии, с которыми вступает в связь освобождающийся духовный человек? Лишенный Духа Святого, он становится добычей темных сил, — старый опыт мага, из господина духов становящегося их рабом.

Отметим мимоходом, что новая волевая установка человека несет в себе возможности расцвета метафизики и искусства. За ослаблением научного творчества может последовать его блестящее возрождение, питаемое вновь найденной цельностью, потребностью наложить печать человека на лицо мира, наречь всему имена. Для метафизики XIX века более всего не хватало смелости перед космосом, вместе с утратой касания самому ме-

тафизическому миру. XX век завоевывает опытно метафизический мир и имеет достаточно веры в царственную природу человека.

Крушение эстетики еще не означает гибели искусства. Подлинное искусство враг эстетики. Становясь свободнее, проще, грубее, оно развязывает себе крылья, стряхивает груз отяжелевших традиций. Сейчас все в распаде, но в хаосе уже прочеркиваются строгие формы прежде всего декоративного искусства. Здесь XX век уже вышел на новую дорогу. Очередь за архитектурой, искусством религиозной цельности. Возможности архитектуры совпадают с возможностями метафизики. Живописи придется еще ждать: сначала должны быть созданы стены для фресок, и только из нового чувства пространства могут решаться чисто живописные задачи.

4

Конечно, перерождение человека — тема далекого будущего, лишь намечаемая в настоящем. Современный человек еще не отличается существенно от старого homo Europaeus[2] — несколько больше зверь, несколько больше дух, с ослабленными центрами рассудка и чувства. Его пробудившаяся воля попрежнему объективна; ориентирована на внешний мир, природный и социальный. На первый взгляд нет разрыва между преобладающим интересом XIX века и XX-го. В хозяйстве, в технике, в естествознании новый век кажется потенцированием своего предшественника. Но это один из случаев, когда количество переходит в качество.

Хозяйство, техника, природа перестали быть мертвой массой, расплющившей человеческую личность. Облегчаясь, одухотворяясь, массы превращаются в энергии, в токи сил, пронизывающих человека, освобождающих его.

Это слишком ясно в естествознании. Мир материи разложился на наших глазах, обратившись в океан энергии. Сродство между излучениями «материальных» энергий тел и открывающихся энергий духа становится все ощутимее. Уже ставится вопрос о их смыкании, о непосредственной власти человека над природой.

В технике, с открытием новых источников энергий, преодолевается дурная сложность, громоздкость конструкции. Кошмар человека-придатка к машине кончается. Машина, упрощенная и облегченная, становится ему покорной. Нагляднее всего это в средствах передвижения и связи. Дороги без рельс, телеграф без проводов, пространство лежит свободное перед человеком, как степь перед кочевником... С автомобилем возвращается степной конь уже стальной, — летчик бороздит небо, как викинг еще неведомые моря. Для управления новой машиной от человека требуется огромное напряжение внимания, решимость, бесстрашие, которое мы привыкли видеть в истории уделом вождей, полководцев, диктаторов. Современный летчик, даже шофер — сродни воину далеких, героических времен, не воину, освобожденному от ярости звериных сил (furor teutonicus [3]), — т. е. не рядовому бойцу, а полководцу. Каждый техник призван стать полководцем, по своим психическим качествам. Каждый рабочий призван стать техником. В этой армии труда рядовой носит в ранце маршальский жезл (Америка).

Современная техника опасна. Она давно уже перестала служить комфорту. Она призвана максимально увеличить труд человека, его активность. Она предъявляет огромные требования к нервной выносливости, к самообладанию — даже тех, кто только пользуется ее обманчивыми «услугами». Что же сказать о воинах труда? Поражаешься той сумме героизма, которая затрачивается в мире на фронтах труда. Это стоит настоящих сражений. Технический подвиг повседневности — сплошная битва на Марне. И сколько жертв! Как коварна эта взрывчатая стихия, вызванная к жизни человеком!... Можно сказать, что он создал искусственную грозу, и живет в полосе, непрерывно пронизываемой молниями.

Личность торжествует в технике, торжествует и в хозяйстве. Из безличной стихии, какой оно было, или казалось для экономистов XIX века, хозяйство раскрывается, как особая сфера личного творчества. За хозяйством все явственнее встает хозяин, «хозяйствующий субъект». Вместо ожидаемой механизации акционерных, трестированных форм, наступает эра индустриальных королей, организаторов, концентраторов. Классический буржуа, стригущий купоны, присваивающий продукты

чужого труда, теперь оказывается капитаном, ежедневно дающим сражение, человеком стальных нервов и гигантского труда. Малейшая оплошность его грозит гибелью «делу», его собственной жизни, благосостоянию тысяч людей. За то счастливая идея оплодотворяет пустыни, открывая культуре целые материки. Могущество наследственного капитала, тугой мошны отходит на второй план перед личной гениальностью. От миллиардов Стиннеса наследникам не достается ничего, современные короли начинают с шоферов, с уличных чистильщиков сапог.

Это откровение личной стихии в хозяйство кажется убийственным для социализма (марксизма), ставившего свою карту на хозяйственный автоматизм. Перед социализмом возрастает во весь рост проблема хозяйственного организатора. Однако в современности растут и силы, способные перевести социальную проблему из теоретических построений в действительность. К этой проблеме XX век подошел вплотную. И для решения ее он имеет новые данные. Прошлый век исходил из категорий права революции, законодательных реформ. Новый век приносит с собой новое социальное сознание: выросшую психологию коллектива.

5

До сих пор мы рассматривали человеческую личность в искусственной изоляции. Но, если и в XIX веке Робинзон классической политической экономии был вредной предпосылкой, то в XX веке Робинзоны бессмысленны. Давно уже мир не знал такой густой сети перекрещивающихся нитей, связующих людей. Словно кем-то брошен повелительный лозунг: объединяйтесь! Словно страх перед пустотой, жуть одиночества заставили всех плотнее жаться друг к другу. Трудно и перечислить все современные формы общения: партии, профессиональные союзы, кооперации, общества, лиги, секты, тайные ордена, религиозные братства, кружки.

Одни из этих организаций – наследие прошлого века, носят в себе еще черты его механичности (парламентские партии, напр.), другие представляют – для нашей культуры – нечто су-

щественно новое. Таковы религиозные объединения – церковные, масонские, оккультные, – таковы боевые, политические союзы, ставящие своей целью завоевание власти: национальные, фашистские, коммунистические «партии» (в сущности, уже не партии).

Особенное значение для будущего имеют союзы молодежи. И мы видим, что новые типы боевых объединений молодежи обнимают не только политически крайние слои ее: фашистов, коммунистов. Существуют союзы католические, существует нейтральный бойскаутизм. Прибавьте многочисленные спортивные объединения и религиозные кружки молодежи. Все эти новые типы объединений резко отличаются от старых, завещанных XIX веком. Это не частные, специальные организации: они объемлют, регулируют всю жизнь личности, даже тогда, когда по имени ставят себе определенные задачи. Прежде личность стремилась остаться сама собой, удовлетворяя свои разнообразные потребности в различных организациях. Теперь совместительство становится все труднее. Каждый союз хочет стать для личности ее единственным целым, подобно роду, семье, нации. Это начало органического строения общества, где личность живет только в коллективе, и притом в коллективе определенном. Сама собой напрашивается аналогия с средневековым братством, с античными гетериями и культовыми фиасами [4], с тем отличием от древности, что ныне род и семья распались, и на горизонте не видно сил, способных привести к их возрождению. Не кровный, а свободно избранный союз делается единственным духовным очагом личности. Впрочем, свобода здесь относительная, – точнее, сводящаяся к акту выбора, которым определяется все будущее. В дальнейшем от человека требуется верность и повиновение – дисциплина солдата.

Здесь мы подходим к решительному моменту. Современный человек не нуждается в *свободе*. Он предает ее на каждом шагу: в политике, в общественной жизни, в религии. Для него свобода опороченное слово, символ дурного бессилия, буржуазной анархии. Свободу отрицают как раз потому, что хотят действовать. Напрасно думают, что активность, волевая направленность требует свободы. Этому противоречит весь опыт военной общественности: античной дисциплины, дружеской вер-

ности, вассалитета, современной армии. Чтобы действовать, нужно иметь цельную, нерасщепленную волю, быть свободным от сомнений. Чтобы в действии своем достичь максимальных результатов, нужно слить свою волю с другими волями, подчинить ее целому. Последовательный революционер повинуется так же слепо, как солдат, прошедший школу казармы. В свободе нуждается мыслитель, разрываемый противоречивыми обличиями истины. Свобода есть норма для исканий еще не обретенного. Даже художник легко и радостно отдается коллективному сознанию, славит его, чувствуя, как силы возрастают от прикосновения к социальной почве. Но если в художественном творчестве еще неизбежна борьба антиномических моментов, вредных для коллектива, то воин, революционер, строитель послушны по природе, требуют догмата и вождя. Только не сомневаться, не спускать глаз с забрезжившей точки, – и идти в ногу, сомкнутым строем. Да здравствует Ленин! Да здравствует Муссолини! Вождь выносится коллективом, вынашивается массами, и, когда родится, массы видят в нем сверхчеловека. Иногда кажется, что вся сила иного вождя в сосредоточенной на нем вере, энергии миллионов воль, что, представленный сам себе, он сразу свернется, как умирающий черт на вербном базаре, сдохнет без воздуха.

Так разрешается видимое противоречие между ростом активных сил личности, динамизмом культуры и ростом коллективного сознания, начал авторитета и повиновения. В сущности, свобода фактически осуществляется немногими, вождями, для которых ее границы необычайно расширились, за счет поглощения свободы миллионов. Массы переживают свободу в торжестве дела, в сознании полной реализации своих усилий – свободу коллективного существа.

Ясно, какие возможности открываются здесь для решения социальной проблемы. Индивидуализм, непримиримый враг социализма, уже убит. У личности нет никаких неотъемлемых прав, которые она могла бы противопоставить обществу. Менее всего прав священной неотчуждаемой собственности. Государство нового типа имеет полную свободу и власть для самого радикального вторжения в экономические отношения, для ломки «приобретенных прав». С другой стороны, в крепнущих клетках новой социальной ткани, в школе новой союзности,

личность воспитывается вновь для социальной жизни, для общения. Жизнь вступает в полосу обобществления.

Не знаю, можно ли назвать социализмом движение к этим новым формам жизни. Во всяком случае, будущее, по-видимому, принадлежит не революционной душе социализма, которая связывает его с традициями 1793 года[5], а той другой его душе, которая, в лице основоположника Сен-Симона[6], глядится в средневековое, католическое прошлое. В столкновении консервативных и революционных сил нашего времени прежде всего гибнет третья — либерализм, — а оба уцелевшие противника, во взаимной борьбе, как Дантовские люди-змеи, меняя свои тела, переходят друг в друга (Ад XXV), в переливчатой игре черных и красных цветов.

Возможно, что за решение социальной проблемы возьмутся консервативные силы; почти несомненно, что решаться она будет консервативными методами. Но будет ли решать ее государство? И каким будет это государство?

Здесь все неясно, все в брожении. Можно отметить лишь отдельные борющиеся тенденции. Наблюдая жестокую борьбу партий, разрушающих справа и слева все формы правового государства, гражданские войны, диктатуру вождей, легко прийти к мысли, что новая государственная форма, долженствующая сменить парламентаризм, будет более или менее демократической деспотией. Деспотизм — обычный исход гражданских войн и естественный плод культуры сильной личности. Соблазняет прямизной своей социологическая линия: Цезарь — Бонапарт — Муссолини. Призрак новой, социальной монархии носится в воздухе. Но есть и противопоказания. Если мы были правы в наблюдении новых процессов перерождения социальной ткани, то результатами его должно явиться органическое, члененное строение общества. Деспотизм — не патриархальный, а революционный — развивается в атмосфере социальной пустоты, в атомизированном и безнадежно нивелированном обществе. Новое общество — хотя демократическое — стремится к почкованию: к созданию крепких элементарных клеток. Эти клетки, взамен угасшего чувства личной свободы, должны ограничивать покушение государства, — более того, подрывать самую форму государственного суверенитета, нам привычную. Государство, как объединение союзов, как центр равновесия

сложных духовных сил, не может быть деспотией. Оно, по типу своему, напоминает скорее средневековое государство или коммуну, чем античную или французскую империю. Диктатура партий и вождей в этих условиях может быть переходом не к автократии, а к «советской» или «гильдейской» республике, организованной иерархичности, управляемой избранным штабом специалистов техников и организаторов.

6

Но и это музыка далекого будущего. Завтрашний день сулит не мир, а меч, жестокую схватку классов и принципов. Вынесет ли ее надорванное общество? Не погибнут ли в последнем столкновении все зародыши новой союзности вместе с правовыми нормами старого государства, вместе с самой цивилизацией? Здесь, как и всюду, мы живем среди опасностей, среди оргии солдат на пороховом складе. И этот политический динамит всего разрушительнее. А если представить себе, что гражданские войны разыгрываются на фоне обостренных донельзя национальных антагонизмов, что Европа представляет из себя военный лагерь, клокочущий ненавистью, то, поистине, трудно быть оптимистом в наше время. Оптимизм становится своего рода юродством, смешным призванием, которое нужно нести именно как призвание, как возложенный подвиг.

Всюду, куда ни бросишь взор, видишь вместе с мучительными родами новых форм жизни их антагонистичность, их внутреннюю взрывчатость. Взрывает себя государство, взрывает и техника. Пробуждение тела и пробуждение духа одинаково могут привести к надрыву, к слому человеческой природы. Всюду вырвавшиеся на свободу демоны, которые ждут разорвать еще не родившегося Диониса [7]. Демонизм есть общее имя для всех разрушительных сил нашего времени. XIX в. болел от внутренних ядов разложения, медленно действовавших. XX-й может погибнуть внезапно, в общем пожаре испепелиться от столкновения противоборствующих сил.

В сущности, есть лишь один шанс на спасение. Вопрос в том, смогут ли все эти титанические силы объединиться вокруг единой доминанты. Найдет ли мир свою давно потерянную цель-

ность? Единый центр, единое организующее начало жизни, которое направило бы к согласию раздирающие себя энергии, указало всему свое место, свое право, свою относительную ценность в мире абсолютного. Таким центром может быть только живая религия, социально могущественная, религия не личностей, а народов, — т. е. Церковь. Есть ли налицо предпосылки возрождения Церкви в современном обществе?

До сих пор мы умышленно обходили в анализе борющихся сил христианские Церкви. Но ясно, что их удельный вес несоизмерим со значением масонских лож и теософических обществ. Все сильнее звучит в духовной жизни европейского человечества христианский — частнее, церковный голос. Угрожавшее до войны наводнение восточно-гностических культов, видимо, идет на убыль. Христианская Церковь пожинает плоды давно начавшегося на вершинах культуры возрождения духа. Смутные веяния мистицизма, религиозные искания ощупью, впотьмах (XIX век), сменяются активным и бодрым служением обретенной — вечной — истине. Философия, естествознание постепенно устранили все казавшиеся непреодолимыми препятствия для живой веры. То, что еще не сглажено, не примерено современной апологетикой, легко принимается в кредит, с закрытыми глазами, в силу упадка пытливости, в силу общего недоверия к интеллекту. Чтобы действовать, чтобы жить, надо верить. Чтобы пустить корни в национальную историческую почву, надо принять веру отцов — вернее, предков, — и это совершается легко, без надрыва. В этом отношении чрезвычайно показательны студенческие анкеты во Франции: молодежь, почти поголовно, в графе религиозных убеждений отмечает себя католиками. На вершинах духа и в самом активном слое интеллигенции возвращение в Церковь уже совершившийся факт. Через десять лет эта молодежь займет в университетах кафедры стариков — позитивистов и идеалистов, — и вся организация культуры, все влияние на народные массы, еще преданные атеизму, будет в руках Церкви. В других странах мы встречаемся с аналогичными явлениями возрождения церковности. Таково интересное движение англо-католиков, зародившееся в Высокой Церкви[8], — движение, ищущее преодолеть раскол Реформации сближением, в одной части, с римским католицизмом, в другой — с восточным православием.

Таковы и некоторые церковно ориентированные течения в недрах германского протестантизма. Направление исторической магистрали не вызывает сомнений.

Для культурной проблемы чрезвычайно важно, что это церковное движение на Западе проникнуто сильным социальным активизмом. Хотя и аскетическая мистика восстановлена в своих правах, но и отрешенное созерцание, а деятельный подвиг, миссия в миру вербуют все живые силы западного христианства. Все религиозные силы брошены на фронт борьбы с разрушительными, демоническими силами. Христианство, как в средние века, стремится овладеть стихиями мира, организовать их, подчинить единой Истине. Английские студенты-церковники волнуются социальными вопросами, решая их в духе радикального демократизма рабочей партии. Французская католическая молодежь горячо отдается спорту, видя в нем средство морального и физического возрождения своей родины. Не забудем позиции, занятой католической Церковью против фашизма, против крайнего национализма. Центр уже найден: центр равновесия, организующее, умеряющее, дисциплинирующее начало в хаосе буйно разлившейся стихии. А так как Церковь – хранительница предания, живая память, то она порукой за то, что связь между поколениями не будет разорвана. Гуманизм не будет проклят весь до конца, потому что и он окрасил христианскую мысль и христианскую жизнь многих веков. Церковь – обширный корабль, и, может быть, на нем еще раз, как на заре средневековья, будет спасено во всеобщем потопе не только по семи пар чистых, но и по паре не совсем чистых species [9] отходящей в вечность культуры. Ценой спасения от гибели и здесь является отказ от свободы. Католичество есть самая авторитарная из христианских Церквей, а современный пафос его – я говорю о религиозном пафосе, – конечно, пафос послушания, а не свободы. Пусть у нас недооценивают культурной широты католицизма. Остается несомненным, что в религиозном принципе он склонен глубоко умалять свободу. Культура, возглавляемая им, неизбежно приобретает авторитарный характер. Умаление свободы есть умаление личного творчества, аскетическое ущербление духа. Для христианского сознания это означает и подлинную реакцию, – возмездие за отступничество гуманизма.

Христианство есть религия свободы, и этого не вытравить из него никакими силами. Можно окутать его драгоценными ризами, заковать в золоченую раку – теологии, права, политики, – оно останется огненным по своей природе. И нет такого каменного града, построенного на его мистерии, который не был бы, рано или поздно, расплавлен этим огнем.

Дело свободы, проигрываемое в политическом мире, сливается с делом христианства. Именно христианский исход нашей культуры спасает свободу, хотя на время и прикрывает светоч под соусом.

* * *

Говоря о современной культуре, я ни слова не сказал о России. Мне было важно показать, что и на Западе, который принято хоронить теперь, есть еще живые силы; есть своя идея культуры. Достаточны ли эти силы для творчества нового – мы не знаем. Какое значение может иметь Россия в процессе рождения новой культуры? Если не в ее прошлом, то в ее религиозной почве, в православии, заложены начала свободы. Об этом можно говорить много и долго. Быть может, об этом говорить еще рано. У России сейчас своя боль, свои пути. Возможно, что ей придется на время разойтись с путями Запада, прежде чем она будет в состоянии внести в его трудовой подвиг свой собственный, очищенный и зрелый опыт.

Св. Мартин Турский — подвижник аскезы

Ни один святой не пользовался такой посмертной славой на христианском Западе, как Мартин Турский. Никто из древних мучеников не может в этом отношении сравниться с ним. О почитании его свидетельствуют тысячи храмов и поселений, носящих его имя[a]. Для средневековой Франции (и для Германии) он был святым национальным. Его базилика в Туре была величайшим религиозным центром меровингской и каролингской Франции, его мантия (cappa) — государственной святыней франкских королей. Еще более значительно то, что житие его, составленное современником, Сульпицием Севером, послужило образцом для всей агиографической литературы Запада. Первое житие западного подвижника — оно вдохновило на аскетический подвиг множество поколений христиан. Оно было для них, после Евангелия, а может быть, и раньше Евангелия, первой духовной пищей, важнейшей школой аскезы. Почти в каждом святом меровингской эпохи, которую Мабильон называет «золотым веком агиографии», мы узнаем фамильные черты детей Турского отца. Перед этим влиянием на ряд столетий — во всяком случае, до «Каролингского Возрождения» — бледнеют и полувосточная школа Иоанна Кассиана и родственные ему традиции Лерина и Бенедикта Нурсийского[1]. Все три последние подвижнические школы построены на началах духовной «рассудительности», умеряющей крайности аскезы во имя деятельного, братского общежития. Школа св. Мартина резко отличается от них героическою суровостью аскезы, ставящей выше всего идеал уединенного подвига. Аскетическая идея в век Григория Турского (VI в.) выражена с величайшей

[a] Lecoy de la Marche, Vie de Saint Martin, Tours 1895, p. 378.

силой и величайшей односторонностью[a]. И поиски истоков этой идеи неизменно возвращают нас к турскому подвижнику IV столетия.

Критическая проблема биографии св. Мартина впервые остро поставлена в недавней работе Бабю[b]. Этот талантливый, при всей своей радикальной прямолинейности, исследователь (безвременно погибший на войне в 1916 г.) убедительно показал, что мы знаем образ Мартина таким, каким он отражен в произведениях литератора Сульпиция Севера[c]. Житие вышло не из круга близких учеников святого, сложилось не в его монастыре. Блестящий писатель, ритор, историк, увлеченный, подобно многим из его современников, аскетическим идеалом, Север воплотил этот идеал в необычайно ярком, набросанном сильными мазками, в импрессионистской манере поздней античной риторики, образе далекого Турского аскета. Существование личной связи между ними несомненно. Совершенно напрасно французский ученый пытается свести ее к одному путешествию Севера в Тур, в последний год жизни святого[d]. Но столь же несомненно, что автор не обладал добродетелью объективного самоограничения. Страстный радикал, он живет в резкой оппозиции к церковно-общественному строю своего времени, беспощадно относясь ко всему галльскому епископату, к императорской власти. Созданный им образ св. Мартина естественно вкладывается в круг аскетических и эсхатологических идей автора. Бабю идет дальше. Предполагаемое им молчание, которое будто бы долго окутывает личность Мартина и его дело, приводит критика к скептическим заключениям: Мартин, если не как историческая личность, то как герой западной аскезы, есть всецело создание Севера. Мы не можем присоединиться к этой тезе[2] по внешним и внутренним основаниям. Ученики Мартина, посещавшие Сульпиция и св. Павлина (Ноланского), служившие живою связью между едино-

[a] См. его Vitae patrum, а также жития галльских святых, изданные в Mon. Germ., Scriptores Rerum Merovingicarum.

[b] E.-Ch. Babut. Saint Martin de Tours. P., s. a. (1912).

[c] Vita Martini, Epistolae et Dialogi, ed. Halm. CSEL vol. I. (Vindob. 1866).

[d] Год смерти св. Мартина, как и вся его хронология очень шатки. Последняя работа H. Delehaye дает для его жизни следующие рамки: род. ок. 315, ум. 397.

мышленниками-друзьями [a], и другие его ученики, занимавшие уже в то время епископские кафедры [b], ставят известные пределы фантазии агиографа. С другой стороны, Мартин, созданный только по литературным образцам, не мог бы получить такой неповторяемой оригинальности образа. От человеческого воображения требуют, как и во всех аналогичных случаях «созданий», чересчур многого. К сожалению, если фантазия писателя бессильна создать религиозную реальность, она способна по-своему окрасить, исказить ее. Бабю прав: «Легенда здесь оказывается более историчной, чем реальность; она одна осталась живой в истории» [c]. Св. Мартин не создал крепкой организации, живой школы, которой бы мог завещать свою память. Для последующих поколений Мартин жив только постольку, поскольку воспринят Севером. И поскольку восполнен им, жив также.

О. Ипполит Делеэ, подготовляющий издание жития св. Мартина для Acta Sanctorum [3], посвятил большую, исчерпывающую работу критическим проблемам, вызванным книгой Бабю [d]. С обычным своим историческим тактом он ввел в истинные пропорции контуры проблемы, поставленной Бабю. Для внешней биографии Мартина он дал, быть может, окончательную форму. Однако глава современного болландизма [4], верный своему историческому стилю, не пожелал подойти к труднейшей задаче: воссоздания духовного облика святого.

Правда, задача эта вообще из тех, которые выходят из кругозора современной исторической науки. До сего дня мы не имеем истории святости, не имеем даже истории аскезы. Книги, посвященные этой теме, по большей части не выходят из области внешних фактов, внешних связей, литературных аксессуаров. Вне этого научного изучения остается обильная назидательно-легендарная литература. Но для последней не существует ни критической проблемы, ни чисто исторической: влияний, филиации [5], развития в сфере духовной жизни. Проблема

---

[a] Таковы были Галл и Евхерий, известные из диалогов Севера, и Виктор, упоминаемый в переписке св. Павлина. Paulini Nolani Epist. XXIII ed. Hartel.

[b] Plerosque ex eis postea episcopos vidimus. Quae enim esset civitas aut ecclesia, quae non sibi de Martini monasterio cuperet sacerdotem? [6] V. M. c. 10.

[c] Babut. o. c. p. 166.

[d] «St. Martin et Sulpice Sévère». Analecta Bollandiana. t. XXXVIII, Bruxelles 1920.

научного изучения святости, как явления духовной жизни, только поставлена на очередь. Чрезвычайно интересная «История аскезы» Штратмана[a] остановилась на самых первых шагах аскезы христианской. Известная книга Пурра[b] о «Христианской духовной жизни», столь заманчивая своей темой, разочаровывает ее трактовкой. Для св. Мартина мы находим в ней пять страниц внешнего очерка, общеизвестные даты из главы: «La vie monastique en Gaule»[7]. Для духовной жизни и духовного облика святого — ничего. В сущности, и сейчас несколько строк протестанта Гаука, которые знаменитый историк посвятил мимоходом Турскому святому, остаются наиболее ценной характеристикой его подвижничества[c]. Впрочем, Гаук еще не знает всех трудностей своего источника.

Вот почему книги Бабю и Делеэ не только оставляют возможным, но прямо вызывают на новое изучение агиографии С. Севера. Мы подходим к ней, желая усмотреть образ Мартина — христианского подвижника, найти руководящую идею его подвига. Быть может, эта задача окажется неразрешимой или превышающей наши силы, но постановка ее обязательна. Это «единое на потребу» церковно-исторической науки. «Все прочее к ней приложится», — или история христианской Церкви в наших книгах будет по-прежнему оставаться коллекцией ор-д-эвров[8].

* * *

Известно, на какую сверхчеловеческую высоту поставил Сульпиций своего героя. Никто из восточных подвижников не может сравниться с ним. Он занимает место рядом с апостолами и превосходит[d] всех святых[e]. Никто, кроме Мартина, не

[a] H. STRATHMANN. Geschichte der frühchristlichen Askese. I. 1914.

[b] POURRAT. La spiritualité chrétienne. I. Des origines de l'Eglise au Moyen Age. Paris 1918.

[c] HAUCK. Kirchengeschichte Deutschlands I, p. 49-61.

[d] Apostolica auctoritas[9] V. M. 20, 1; consertus apostolis et prophetis[10] Ep. II, 8; meritoque hunc iste Sulpitius apostolis conparat et prophetis, quem per omnia illis esse consimilem[11] D II 5, 2.

[e] In illo iustorum grege nulli secundus[12] Ep. II, 8; nullius umquam cum illius viri meritis profiteor conferendam esse virtutem[13] D I, 24, 2.

воскрешал мертвых [a]. Основное впечатление от этого образа – подавляющей духовной мощи [b]: Мартин, окруженный ангелами [c], общающийся со святыми [d] и Христом, постоянно посрамляющий диавола и грозно повелевающий земным владыкам. На небесах он немедленно же после смерти занимает для своих поклонников положение, которое по праву принадлежит только Христу или, столетиями позже, Богоматери: «единственной, последней надежды на спасение» [e]. Но прежде всего он великий чудотворец.

Собственно говоря, ударение, которое ставит Сульпиций на этой чудотворной силе Мартина, мало согласуется с его общей оценкой чуда. Чудеса могут творить все, по слову Господа. Только «несчастные, выродки, сонливцы, не будучи в состоянии творить их сами, краснеют от чудес св. Мартина и не верят им» [f]. Чудотворение совместимо даже с недостойной совестью. Сульпиций знает примеры чудотворцев, одержимых бесом тщеславия [g]. Не без юмора он рисует встречающийся в его время тип мнимого святого (errore sanctus), раздутого молвой и поклонением. «Если у него последуют хоть какие-нибудь маленькие чудеса, он будет считать себя ангелом» [h].

И, однако, по тому, как Сульпиций построил свое житие, видно, что для него это выявление духовной мощи имеет первенствующее значение. Действительно, только здесь, а не в ас-

[a] A nemine retulisti mortuum suscitatum [14] D. I, 24, 5; nemo illorum (eremitarum) mortibus imperavit [15] D II, 5, 2.

[b] Ut... potens et vere apostolicus haberetur [16] V. M. 7, 7; imperat... potenti verbo (птицам) – eo... circa aves usus imperio, quo daemones fugare consueverat [17]. Ep. III, 8; nec labore victum, nec morte vincendum [18] Ep. III, 14. Ср. видение Мартина Северу: vultu igneo, stellantibus oculis, crine purpureo [19] Ep. II, 3.

[c] D I 25, 3; D II 5, 7; D II 12, 11.

[d] D II 13.

[e] sarcina molesta me... ducit in tartara. Spes tamen superest, illa sola, illa postrema, ut quid per nos obtinere non possumus, saltim pro nobis orante Martino mereamur [20]. Ep. II, 18.

[f] D I 26, 5-6.

[g] D I 20. Ср. рассказ о недостойном иноке Анатолии V. M. c. 23, 3; signis quibusdam plerosque coartabat [21]; об испанском лже-Христе (multis signis [22]), ib. 24, 1.

[h] D I, 21.

кетическом подвиге, Мартин превосходит восточных отцов (главная идея «Диалогов»). Превосходит не только изумительностью чудес — воскрешение мертвых, — но и формальным их характером. От проницательного критика[a] не укрылось, что в отличие от чудес Антония Великого (литературный образец для Севера), Мартин обладает чем-то вроде «fluide personnel»[23]. Мартин представляется источником самостоятельной мощи — virtus; Антоний творит чудеса всегда по молитве: не он, а Бог исцеляет[b]. Конечно, между св. Афанасием и Сульпицием не может быть богословских расхождений по вопросу о чуде[c]; но разница в психологическом восприятии чуда огромная. Именно благодаря личному характеру силы становится возможным чудо, совершаемое Мартином по ошибке, как остановка погребального шествия (впрочем, signo crucis[24])[d]. Чудеса творят и другие именем Мартина. Можно приказать собаке замолкнуть in nomine Martini[25]: «и лай прервался в глотке; она умолкла, словно ей отрезали язык»[e].

Источник этой сверхчеловеческой силы — аскеза[f]. Но как раз аскетические достижения Мартина интересуют агиографа в самых общих чертах. По-видимому, восточный опыт остается непревзойденным, — и в этом известная порука Северовой правдивости. Если не для Мартина, то для аскетического кружка Сульпиция Севера представляется очевидным, что, в частности, диэтический режим Египта должен быть смягчен в Гал-

[a] BABUT, o. c. p. 83 n. 1.

[b] ATHANASIUS ALEX. Vita sancti Antoni, c. 53.

[c] И некоторые чудеса Мартина совершаются по молитве: imminens periculum oratione repulit[26] c. 6, 6; cum aliquandiu orationi incubuisset[27] (при воскрешении мертвого); aliquantisper oravit[28] (над мертвым V. M. c. 8, 2). Cf. c. 14, 4; c. 16, 7: familiaria arma[28] c. 22, 1; D II, 4: nota praesidia[30], D, II, 5, nota subsidia[31] D, III, 8, 7; D, III, 14, 4. Чудеса, совершаемые без молитвы: V. M. c. 12, 13, 14, 1-2, c. 15, c. 17, 18, 19. Ep. III, 8; D. II, 2, 3; D. II, 8, 7-9; D. II, 9, 1-3; D. III, 3, [illegible]D. III, 8, 2, Virtus III, 9, 3; D. III, 10.

[d] V. M. c. 12: cum voluit stare conpulit, et cum libuit, abire permisit[32]. Чудеса от его одежды, V. M. c. 18, 4, собственноручного письма, c. 19, 1.

[e] D. III, 3, 7-8; ita parum est ipsum Martinum fecisse virtutes: credite mihi, quia etiam alii in nomine eius multa fecerunt[33].

[f] Cf. BABUT, p. 252 sq.

лии[a]. Подвиг Мартина в воздержании, в постах[b], бдениях и молитвах не столько в чрезмерности их, сколько в непрерывности, perseverantia[c]. Кардинальная добродетель Мартина – это мужество-fortitudo[d]. Совершенно стоическими чертами рисуется ровная невозмутимость его духа – aequanimitas: «никто никогда не видел его разгневанным, никто – взволнованным, никто – печальным, никто – смеющимся: всегда он был один и тот же – unus idemque»[e]. С этой невозмутимостью согласуется gravitas и dignitas[34] его речей[f]. Ровность духа не изгоняет с лица Мартина выражения «небесной радости», придававшей ему нечто не от человеческой природы[g].

Эта вечная ясность, кажется, исключает покаянное настроение, плач о грехах, и, действительно, Сульпиций нигде не указывает на покаяние как на мотив аскезы[h]. Сам Сульпиций – грешник – знает «страх суда и ужас наказаний»; «воспоминание о грехах делает его печальным и измученным»[i]. Но это не для героя. Мартин в изображении Севера свободен от страха и раскаяния[j]. Вера в свою спасенность выражается и в пред-

---

[a] D. I, 4, 5; I, 5, 1; I, 8, 5; I, 13, 14; I, 20, 4; II, 8, 2.

[b] На острове Галлинарии Мартин питался кореньями. V. M. c. 6, 5. Власяница: V. M. 18, 4. Ep. III, 17, но не всегда: D. II, 5, 6, III, 6, 4. Ложе на пепле Ep. III, 14.

[c] Illam scilicet perseverantiam et temperamentum in abstinentia et in ieiuniis, p o t e n t i a m in vigiliis et orationibus, noctesque ab eo perinde ac dies actos nullumque vacuum ab opere tempus[35] V. M. c. 26, 2. Cf. c. 10, 1: idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat[36].

[d] Fortitudo vincendi, patientia expectandi, aequanimitas sustinendi[37] Ep. II, 13.

[e] V. M. 27, 1 Cf. V. Antoni 67: semper eandem faciem inter prospera et adversa[38] (Цитаты из V. Antoni по латинскому переводу Евагрия IV века, Mi. P. G. 26, 835 sq). Спокойствие Мартина среди разбойников. V. M. c. 5, 5.

[f] V. M. 25, 6.

[g] Caelestem quodammodo laetitiam vultu proferens extra naturam hominis videbatur[39] V. M. 27, 1. Cf. V. Antoni 67: semper hilarem faciem gerens[40].

[h] V. Antoni, в переводе Евагрия, – литературный образец Севера осуждает печаль о грехах: nunquam r e c o r d a t i o n e p e c c a t i tristitia ora contraxit[41], c. 14. В греческом тексте подчеркнутые слова отсутствуют.

[i] Ep. II, 1.

[j] Ср. однако Ep. I, 14: non sine gemitu fatebatur diaboli arte deceptum[42]. D III, 13, 3: maestus ingemesceret se vel ad horam noxiae communioni fuisse permixtum... angelus: merito, inquit, Martine, conpungeris (4)... cum lacrimis (5)[43].

смертных словах, обращенных к диаволу: «Что ты стоишь здесь, кровожадный зверь? Ничего ты не найдешь во мне, злодей: я отхожу на лоно Авраамово» [a]. Здесь выражено не только личное самосознание. Известный моральный оптимизм утверждается Мартином и в общей сентенции: «Старые преступления очищаются достойной жизнью, и, по милосердию Божию, должны быть освобождены от грехов те, которые перестали грешить» [b]. Не на милосердии, которое все покрывает, лежит здесь ударение, но на melior vita [44]; святой серьезно считается с возможностью перестать грешить. Правда, несколько иной оттенок принимает эта мысль в радикальном заключении: и диавол может надеяться на прощение, если раскается хотя бы перед Судным днем: «уповая на Господа Иисуса Христа, я обещаю тебе милосердие» [c]. Здесь не может быть и речи о заслугах. Но для человеческих усилий и борьбы открыто свободное поле.

С кем ведется эта борьба? Мы ничего не слышим об искушениях плоти и духа, о борьбе с грехом. Мартин выше человеческих слабостей. Но диавол, несмотря на постоянные поражения, не устает его преследовать. Мартин от юности поставлен в роковую неизбежность этого единоборства [d]. Поистине, он имеет дело с жалким противником. Бессильный соблазнить, враг мечтает только обмануть, но Мартин с неизбежным провидением разоблачает его во всех личинах и отражает его диалектику [e]. Всегда победоносная, борьба не перестает быть напряженной. «Тяжка, Господи, телесная брань... службу Твою буду верно нести, под знаменами Твоими буду сражаться, доколе Сам повелишь» [f]. Мартин, некогда отказавшийся от службы императору, становится воином Христовым. Этот язык милитаризма обычен для христианского подвижничества. Еще ап. Па-

[a] Ep. III, 16.

[b] V. M. 22, 4.

[c] Si tu ipse, miserabilis, ab hominum insectatione desisteres et te factorum tuorum vel hoc tempore, cum dies iudicii in proximo est, paeniteret, ego tibi vere confisus in Domino Jesu Christo misericordiam pollicerer [45]. V. M. 22, 5.

[d] Quocumque ieris et quaecumque temptaveris, diabolus tibi adversabitur [46], V. M. c. 6.

[e] V. M. c. c. 21-24.

[f] Ep. III, 13.

вел освятил его употребление[a]. Разница лишь в том, что не знающая поражений война утрачивает для Мартина свою опасность[b].

Совершенный воин Христов – это мученик, проливший кровь за Христа. Но и этот венец, поистине, принадлежит Мартину. «Хотя условия времени не могли дать ему мученичества, он не лишается славы мученика, ибо волею своею и доблестью мог и хотел быть мучеником... Родись он в другое время, он добровольно взошел бы на дыбу, сам бы бросился в огонь... веселясь язвами и радуясь мукам, он смеялся бы среди пыток»[c]. Впрочем, своими добровольными страданиями «он совершил бескровное мученичество»[d]. Какова же цель этого вольного мученичества или войны? На этот счет Сульпиций необычайно лаконичен, как и вообще он неохотно вводит нас во внутренний мир святого. Иногда мы слышим, что Мартин подвизается «ради вечности»[e]. Царство Божие, как обетование грядущего[f] (не достижение настоящего в особой мистической жизни), требует жертвы, отречения. В этом путь Христов. «Беседы его (Мартина) с ними все были об одном: как нужно оставить прелести мира и тягости этого века, чтобы свободно, несвязанными следовать за Иисусом[g]. Созерцание и богообщение нигде не полагаются целью аскезы. Сама молитва рассматривается как труд и духовное упражнение. Подчеркивается ее непрерывность, и язык автора пользуется для ее характеристики механическими сравнениями. «Не проходило ни одного часа, ни мгновения, когда бы он не прилежал молитве или не трудился над чтением, хотя даже среди чтения или иных занятий он никогда не ослаблял ума или молитвы. Подобно тому, как кузнецы среди работы ради облегчения труда бьют время от времени о наковальню, так и

[a] Эфес. 6, 14-17.

[b] Ср., впрочем, строгий запрет общения с лицами другого пола D. II, 7; II, 11, 12. Точка зрения самого Сульпиция I, 9, 1.

[c] Ep. II, 9-10.

[d] Implevit tamen sine cruore martyrium Ib. 12.

[e] Pro spe aeternitatis, ibidem.

[f] Spes futurorum Ep. III, 1.

[g] V. M. c. 25, 4. Cf. «familiare illud ori suo crucis nomen» [47]. Ep. II, 4.

Мартин даже тогда, когда, по внешности, был занят другим делом, всегда молился» [a]. Конечно, молитва Мартина изображается и иначе: как акт волевого напряжения, устремленности к небу. Таковы некоторые молитвы при совершении чудес и особенно предсмертная молитва Мартина [b].

Была и у Мартина «некая внутренняя жизнь», и «дух его всегда был устремлен к небу», но Сульпиций бессилен говорить об этом [c].

Эти черты естественно смыкаются в цельный образ: христианского стоика, героическими трудами завоевывающего Царство Небесное. Таким остался Мартин в памяти ближайших варварских столетий, живших под могучим впечатлением его легенды.

Однако впечатление это грешит большой односторонностью. Существенно иные черты привходят в образ стоика, осложняя, изменяя его до неузнаваемости. Со страниц Сульпиция глядит на нас другое лицо, в котором мы с трудом признаем героя-Мартина. Но это именно лицо запечатлено такой духовной красотой и неповторимым своеобразием, что для нас оно обладает большей убедительностью, чем понятный варварам эпический Мартин. Этот другой Мартин не только следует за Христом по пути отречения; он с необычайной для его современников чуткостью воспринял в себя образ Христа и живет органическим подражанием ему. Образ Христа смягчает суровость его подвига, сообщая ему эмоциональную жизнь. Мартин видит Христа в уничижении и любви. Когда искуситель является ему в образе Христа, но в царственном одеянии, «sereno ore, laeta facie» [48], Мартин легко посрамляет его: «Господь Иисус не обещал прийти в пурпуре и сияющим диадемой: я не поверю в пришествие Христа, если не увижу Его в том одеянии и образе, в котором Он страдал, носящим язвы крестные» [d]. В нищем,

[a] V. M. c. 26, 3-4.

[b] Oculis... ac manibus in caelum semper intentis invictum ab oratione spiritum non relaxabat [49]. Ep. III, 14.

[c] Interiorem vitam illius et conversationem cotidianam et animum caelo semper intentum nulla unquam – vere profiteor – nulla explicabit oratio [50]. V. M. c. 26, 2. Cf. c. 1, 7: adeo ea, in quibus ipse tantum sibi conscius fuit, nesciuntur [51].

[d] V. M. c. 25, 3. Cf. HAUCK. K. G. I. 55.

которому Мартин отдает половину своего плаща, является ему Христос[a]. Бедность и для Мартина и для Севера является одной из основных добродетелей[b]. Вот почему – а не из аскетической борьбы со своей гордостью – Мартин ищет унижения.

Живя в крайней скудости, он имеет жалкий вид[c]. Когда решался вопрос о посвящении его в епископы, собравшиеся иерархи были шокированы его «жалким лицом, грязной одеждой, запущенными волосами»[d]. Этой vilitas[52] в одежде Мартин не изменил и после посвящения: ей соответствовала humilitas[53] в его сердце[e]. Его смирение идет так далеко, что разрушает самые основы иерархического строя в миру и в Церкви. Будучи воином и пользуясь услугами раба, Мартин переворачивает наизнанку социальные отношения между ними, оказывая своему слуге рабские услуги: прислуживает ему за столом, снимает и чистит его обувь[f].

Епископом Мартин «никого не судил, никого не осуждал, никому не воздавал злом за зло... так что, хотя он и был архипастырем, но его безнаказанно оскорбляли даже низшие клирики»[g]. Смирение заставляет его, в сознании своего недостоинства, отступаться от чуда. Тот самый Мартин, который не колеблется воскрешать мертвых, вдруг объявляет себя недостойным исцелить больную девушку и уступает лишь принуждению епископов[h]. Принцип уничижения, конечно, аскетический принцип. Но качество его, религиозное сознание его иное, чем в аскезе трудовой и героической.

Самоуничижение одной стороной своей сближается с аске-

[a] Martinus adhuc catechumenus hac me veste contexit[54]. ib. c. 3, 3 со ссылкой на Мф. 25, 40.

[b] Martinus pauper et modicus caelum dives ingreditur[55] Ep. III, 21. Ср. характеристику самого Севера у Геннадия: paupertatis atque humilitatis amore conspicuus[56]. (De viris illustribus c. 19).

[c] Contemptibilem esse personam. V. M. c. 9, 3.

[d] Vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem. Ib.

[e] Ib. c. 10, 2. eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat[57].

[f] V. M. c. 2, 5. Рядом с этим омовение епископом ног у странника (V. M. c. 25, 3) является скорее частью быта. Ср. целование ног в кругу Севера D. I. 2.

[g] Ib. c. 26, 5.

[h] Cf. D. III, 2, 4. V. M. c. 16. Hoc suae non esse virtutis... non esse se dignum[58] (16, 5).

зой, т. е. с самоопределением (закон нищеты проистекает из обоих источников); но само по себе оно есть нечто большее, чем аскетическое средство: непосредственное выражение религиозного опыта, у Мартина – сопереживания Христа. Потому-то оно стоит у него в теснейшей связи с любовью, проистекающей из того откровения Христа. «На устах его один Христос, в сердце его одна любовь, один мир, одно милосердие» [a]. Мартин молится за всех оскорбителей [b]. Он выкупает пленных [c]. Он просит у комита [d], императора [e], освобождения узников, прощения опальных. Он не может примириться с тем, что пролилась кровь еретиков, и порывает общение со всем виновным в этом грехе епископатом [f]. Любовь Мартина находит выражение в жестах, которые могут быть названы этически гениальными. Все мы помним, как он, еще будучи воином и оглашенным, одевает нищего оторванной половиной своего плаща. На восемь столетий упреждая христолюбца Франциска, Мартин целует прокаженного [g] – акт, в котором мы вправе видеть как выражение любви, так и аскезы унижения.

Любовь его изливается и на животных, с чуткостью, необычной для западного христианина IV столетия. Если бл. Августин с любопытством наблюдает погоню собаки за зайцем [h], то Мартин в аналогичном случае спасает преследуемое животное [i]. Сульпиций с удивлением останавливается перед зрелищем этой неоскудевающей любви, редкой «в наш холодный век, когда она хладеет даже в святых мужах» [j]. Даже умираю-

[a] V. M. 27, 2.

[b] Ibidem.

[c] D. III, 14.

[d] D. III, 4.

[e] V. M. c. 20, 2; D. II, 7, 3.

[f] О процессе присциллианистов и роли Мартина в нем см. BABUT, Priscillien et le priscillianisme, p. 168 sq. (освещение событий очень субъективное); DELEHAYE, o. c. p. 61 sq.

[g] Apud Parisios – leprosum miserabili facie horrentibus cunctis osculatus est atque benedixit [59]. V. M. c. 18, 3.

[h] Confessiones, lib. X, c. 35, n. 57.

[i] D. II, 9, 6.

[j] Ep. III. 14. Cf. Ep. III, 11: totus semper in Domino misericordiae visceribus afluebat [60].

щий, Мартин колеблется между любовью к покидаемым братьям и желанием соединиться со Христом [a].

Быть может, здесь всего уместнее упомянуть о неожиданных чертах юмора в строгом облике Мартина. Ни в стоическом бесстрастии, ни в юродстве смирения они не находят объяснения, но легче всего уясняются как выражение любви к тварям (подобно юмору Франциска). Замечательно, что немногочисленные примеры «духовного остроумия» Мартина, приводимые Севером [b], обращены к природе и животным. Таково сравнение остриженной овцы с христианином, отдавшим одну рубашку.

Впрочем, и любовь сближается Сульпицием с аскезой. Любовь Мартина только сострадание, никогда – сорадование: следовательно, она исполняет его скорбью: «Чьим горем не болел он? Чьим соблазном не уязвлялся? Чья гибель не заставляла его стенать?» [c] И, перечисляя права Мартина на «бескровное мученичество», Север, вслед за «голодом, бдениями, наготой, постами, поношениями завистников, преследованиями злых», непосредственно приводит «заботу о немощных, беспокойство за подвергающихся опасностям» [d]. Так господствующая идея аскезы стремится подчинить себе все проявления духовной жизни, первоначально от нее независимые. Аскеза, равнозначащая мученичеству, как источник святости и мощи (vistus) – такова первая и последняя идея Северова жития св. Мартина.

На этом принципе Сульпиций строит целую социальную философию, антикультурную и разрушительную в своих выводах. Принцип аскетического уничижения, «истощания» перерастает форму личной добродетели (смирения) и делается мерилом для суда над миром. Это потому, что в основе его у Сульпиция лежит не опыт собственной моральной нищеты («блаженны нищие духом»), а созерцание нищего, истощившего себя Хри-

[a] Dubitavit paene quid mallet, quia nec hos deserere nec a Christo volebat diutius separari... lacrimasse perhibetur [61] Ep. III, 11. В основе, может быть, лежит Филип. 1, 21-25.

[b] Verba spiritualiter salsa, D. II, 10.

[c] Ep. II, 13.

[d] Ep. II, 12.

ста. В свете уничижения Христова истлевают все культурные ценности.

Мартин – сын воина, не получивший никакого образования [a]. Это не мешает прелести его бесед и глубокому проникновению в смысл св. Писания [b]. Все остальное в науке для Севера – утонченного ритора – вредный вздор. С обычным тщеславием обращенных литераторов [c] он старается извинить свой будто бы «необработанный слог» [d]. Но к чему все это? «Царство Божие не в красноречии, а в вере... Долг человека искать вечной жизни, а не вечной памяти» [e]. «Какую пользу получило потомство, читая о битвах Гектора или о философии Сократа? Когда не только подражать им глупость, но безумие не нападать на них самым жестоким образом» [f].

Эти выпады против античной культуры в устах Севера не новы; они общи у него с бл. Августином, Иеронимом, почти всеми его современниками. Оригинальна для Севера суровость в отвержении социальных форм жизни. Он ненавидит деньги даже тогда, когда они употреблены на доброе дело. Один святой пресвитер из Киренаики отказывается взять десять солидов, дар для своей бедной церкви, с таким обоснованием: «Церковь не строится золотом, но разрушается им» [g]. Так и Мартин бросает дары, полученные им от императора, – «как всегда, на страже своей бедности» [h]. Впрочем, мы видим Мартина принимающим денежные суммы, – но для выкупа пленных, – и расточающим их на эту благую цель прежде, чем тяжелое бре-

[a] Homini illiterato V. M. 25, 8. Ср. для контраста характеристику Присциллиана в хронике того же Сульпиция: «plus iusto inflatior profanarum rerum scientia» [62] Chr. II, 46, 5.

[b] Quam acer, quam efficax erat, quam in absolvendis scripturarum quaestionibus promptus et facilis: me ex nullius unquam ore tantum scientiae, tantum (ingenii) boni et puri sermonis audisse [63]. V. M. C. 25, 6.

[c] Ср. его литературное Ep. III, 1-3; D. I, 23.

[d] Sermo incultior legentibus displiceret [64] V. M. Prol. 1.

[e] Ib. 3 и с. 1, 4.

[f] Non acerrime etiam inpugnare dementia. ib. c. 1, 3.

[g] Ecclesiam auro non instrui, sed potius destrui. D. I, 5, 6.

[h] D. II, 5, 10.

мя золота достигло монастырского порога[a]. В монастыре Мартина нет места никаким искусствам или ремеслам, кроме письма; да и тем занимаются малолетние[b].

Служба государству «бесполезна»[c]. Мартин считает несовместимой воинскую службу со званием христианина и бросает ее перед битвой. «Christi ego miles sum: pugnare mihi non licet[65]»[d]. Не раз отмечался своеобразный республиканизм Севера, вернее, ненависть к царской власти, сказавшаяся в его Хронике[e]. Достаточно суров он к государям и в своей агиографии Мартина[f]. Юлиан называется тираном без упоминания о его язычестве: при этом отношение его к Мартину, в изображении Севера, далеко от жестокости[g]. Валентиниан изображен суровым гордецом, не допускающим к себе святого: огонь, охвативший его трон по силе Мартина, научает его уважать чудотворца[h]. Максим, характеристика которого странно двоится, необычайно искательный перед Мартином, встречает с его стороны открытое неуважение. «Не взирая на многократные приглашения, Мартин уклонялся от его пиров, говоря, что не может быть участником трапезы того, кто лишил одного императора царства, другого жизни»[i]. Но если этот урок можно объяснить принципом лояльности, то следующий говорит о невысокой оценке царской власти, как таковой. Мартин, удостоивший, наконец, своим присутствием царский пир и получивший из рук Максима первый кубок, передает его после себя не императору, а пресвитеру, говоря, что «недостойно было бы для него

[a] D. III, 14. Для управления монастырским имуществом в Мармутье поставлен диакон. D. III, 10, 2. Там есть и наемные рабочие V. M. 21, 3.

[b] Ars ibi exceptis scriptoribus nulla habebatur, cui tamen minor aetas deputabatur V. M. c. 10, 6.

[c] Inutilem militiam D. I, 22, 2.

[d] V. M. c. 4. Ср. выше: solo licet nomine militavit[66] (c. 3), non tamen sponte[67] (c. 2, 2).

[e] Regium nomen, cunctis fere liberis gentibus perinvisum[68]. Chr. I, 32; stultitia regum omnium, qui sibi divina vindicant[69]. Ibid. II, 7.

[f] Ср. общее суждение о «триумфаторах»: illi post triumphos suos in tartara saeva trudentur[70]. Ep. III, 21.

[g] V. M. c. 4.

[h] D. II, 5, 5-10.

[i] V. M. c. 20, 2.

предпочесть самого царя пресвитеру» [a]. Императрица, жена Максима, не знает, как сильнее унизиться перед Мартином. Она прислуживает ему за столом и, распростершись на земле, «не может оторваться от его ног» [b]. Не смирение ее, а унижение [c] перед Мартином приковывает внимание автора, который вводит в свое повествование и других правителей – префектов и комитов – в тех же двух положениях: личного уничижения или наказанного тиранства. Мартин отказывается пригласить на пир префекта Винценция, несмотря на приводимый последним пример Амвросия Миланского: этот поступок мотивируется нежеланием поощрять тщеславие вельможи [d]. Комит Авициан – это «зверь, питающийся человеческой кровью и смертью несчастных... Мартин видел у него за спиной демона огромной величины». Но, укрощенный Мартином, тиран, по крайней мере в Туре, безвреден [e].

Сульпиций не находит достаточно резких слов, чтобы заклеймить, с одной стороны, преступное вмешательство государства в дела Церкви [f], с другой – раболепство развращенного епископа перед государем [g]. Один Мартин «почти исключительный пример того, как лести царской не уступила святительская твердость» [h]. Даже тогда, когда Мартин печалуется перед императором за осужденных, «он скорее повелевает, нежели просит» [i]. Смиренный перед всеми, сносящий обиды клириков, умывающий ноги гостям [j], Мартин становится необычайно суров и властен в обращении с представителями государства. Чтобы посрамить их гордость, он забывает о собственном

[a] Ib. c. 20, 6.

[b] D. II, 6, 4.

[c] Iustius adsiduitatem, immo potius servitutem D. II, 6, 4.

[d] Ne qua ex hoc vanitas atque inflatio obreperet [71] D. I, 25, 6.

[e] Turonis tantum innocens erat D. III, 8, 1-3.

[f] Saevum esse et inauditum nefas, ut causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret [72]. Chr. II, 50, 5. Cf. D. I, 7, 2: saevo exemplo [73].

[g] Foeda circa principem omnium adulatio notaretur seque degeneri inconstantia regiae clientelae sacerdotalis dignitas subdidisset [74] V. M. 20, 1.

[h] Ibidem.

[i] Imperavit potius quam rogavit. Ibid. c. 20, 2.

[j] Ibid. 25, 3.

смирении. А между тем в основе как личной кротости, так и общественной непримиримости один и тот же религиозный опыт: образ уничиженного Иисуса [a].

Этот евангельский образ, оживший в Мартине, требует от него и дальнейшего отрыва от исторического, даже церковного быта. Мартин (или Север) не для того восстает против вмешательства государства в дела Церкви, чтобы бороться за церковную теократию. К церковной иерархии они проявляют большую холодность. Мы видели, как низко ценил Мартин свою собственную епископскую власть [b]. Известно, что он, как и Север, живет в открытой вражде с галльскими епископами [c]. При избрании своем Мартин встретил оппозицию именно со стороны епископата [d]. Да и впоследствии у него, по словам Севера, не было врагов, кроме епископов [e]. Они готовы были, по словам Севера, добиться от императора смертного приговора для Мартина, как виновного в соучастии с еретиками (присциллианистами) [f]. Святой уклоняется от общения с епископами Галлии [g], за исключением двух, ему преданных, не посещает соборов и считает, что «в его время едва ли не один Павлин исполняет евангельские заповеди» [h]. Сульпиций также много повествует о преследованиях против него лично одного епископа (единственного бывшего ранее благосклонным) [i]. Даже упоми-

[a] Уместно вспомнить, что у другого социального радикала младшего поколения, (V в.) тесно связанного с аскетическими кругами Галлии (Лерин), у Сальвиана, в основе его ригоризма лежит тот же образ Иисуса: «вселенский Страдалец, самый бедный в мире, ибо чувствует беду всех».

[b] Не понимаем, как мог Zöckler усмотреть в нем «eine Synthese von bischöflicher Regententugend und von asketischer Strenge» [75]. Askese und Mönchtum, B. II, p. 333.

[c] Мартин живет inter clericos dissidentes, inter episcopos saevientes, cum fere cotidianis scandalis [76]. D. I, 24, 3.

[d] Pauci tamen et nonnulli ex episcopis... impie repugnabant [77]. V. M. c. 9.

[e] Non alii fere insectatores eius, licet pauci admodum, non alii tamen quam episcopi ferebantur [78] ib. c. 27, 3; Cf. D. I, 26, 3.

[f] Nec multum aberat, quin cogeretur imperator Martinum cum haereticorum sorte miscere [79]. D. III, 12, 2.

[g] D. III, 13, 6.

[h] V. M. 25, 4.

[i] D. I, 2, 4; D. III, 16. Cf. V. M. 27, 4: nosmet ipsos plerique (episcopi) circumlatrant [80].

ная о борьбе Мартина с арианством в Иллирии, он делает ответственными за ересь иерархов[a] и в рассказах о Востоке находит место упрекнуть Александрийского епископа в жестокости к монахам[b].

Итак, ни государство, ни культура, ни церковная иерархия не пользуются уважением в глазах Мартина и Сульпиция. То анахорет, то бродячий миссионер[c] Мартин не дает опутать себя никакими социальными узами. Непокорный никому, он не требует и от других повиновения. Не только епископ без власти, но и аббат без авторитета, он терпит самые возмутительные оскорбления и распущенность своего ученика Бриция: «если Христос терпел Иуду, почему мне не терпеть Бриция?»

Является ли послушание необходимой добродетелью монаха? Из Сульпиция это неясно. Он много рассказывает о суровости послушания у египетских отшельников[d]. «Высшее право для них жить под властью аввы, ничего не делать по собственному усмотрению». «Первая их добродетель – повиноваться чужой власти»[e]. Но в пустыне живут и анахореты, бегающие людей, их посещают ангелы[f], это высший подвиг. Сравнительно с ними жизнь в киновии жалкий удел[g]. О послушании Мартина мы ничего не слышим. После краткой аскетической школы св. Илария он ведет жизнь анахорета. Даже будучи аббатом, он сохраняет быт отшельника и, по-видимому, не делает никакого употребления из своей власти.

Пренебрежение св. Мартина ко всякой правовой санкции, ко всякой организационной форме становится окончательно понятным, когда мы вспомним, что Мартин и его круг живут чрезвычайно обостренным эсхатологическим сознанием. Мир кончается. «Нет сомнения, что антихрист... уже родился, уже

[a] V. M. 6, 4: adversus perfidiam sacerdotum solus paene acerrime repugnaret [81].

[b] D. I, 7, 6.

[c] «Un solitaire voyageur»: BABUT, o. c. p. 193.

[d] D. I, 17-19.

[e] D. I, 10, 1.

[f] Qui ab hominibus frequentaretur, non posse ab angelis frequentari [82]. D. I, 17, 5.

[g] Miseros se fatentes, si qui diutius in congregatione multorum, ubi humana esset patienda conversatio, residissent [83]. D. I, 11, 7.

дорос до отроческих лет» [a]. Диавол знает, чем искушать Мартина, принимая образ пришедшего в мир, чтобы судить его, Христа [b]. Так как образ Христа уничиженного сливается с Христом Страшного Суда, и на двойном огне Евангелия и апокалиптики испепеляется мир человеческой, даже церковной культуры [c].

Суровое отвержение культуры, являясь истечением аскезы мироотречения, аскезы «гумилиативной», не представляется несовместимым с героическим, — скажем точнее: «агонистическим» — идеалом аскезы [84]. Мартин – герой, победивший в себе все человеческое, может гнушаться царями земными, попирать все относительные ценности социальной жизни. Но, возвращаясь к этому «агонистическому» образу, признаемся в своем бессилии: нам не удалось примирить его с другим Мартином, смиренным учеником евангельского Иисуса. И в этой неудаче нашей мы не можем не винить биографа.

Сульпицию не удалось начертать своего портрета – который хочет быть иконой – без глубоких внутренних противоречий. Как согласовать бесстрастность и ясную невозмутимость аскета с мучительной болью любви, с образом страдающего Христа? Мартин, «которого никто не видел взволнованным или печальным», всегда болеет за других, бесстрастный стонет. Воскреситель мертвых, повелитель бесов и стихий, насыщенный силой, струящейся из него, колеблется исцелить больную «по недостоинству». Что значит «важность и достоинство речей» в епископе, позволяющем оскорблять себя всем и в самой внешности являющем юродство? Его лицо, сияющее «небесной радостью» и имеющее в себе что-то «сверхчеловеческое», кажется епископам «жалким». Да и диавол, искушавший Мартина в образе царственного Христа, напрасно предстал ему sereno ore, laeta facie: не таким знал Мартин Христа. За всеми этими

[a] Non esse autem dubium, quin Antichristus, malo spiritu conceptus, iam natus esset et iam in annis puerilibus constitutus [85]. D. II, 14, 4.

[b] V. M. c. 24.

[c] Характерно для аристократического общества, что среди этого всеобщего обеспенения остается место для благородства крови. О Мартине, человеке простого звания, Сульпиций считает нужным отметить: «Parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis» [86]. V. M. c. 2.

внешними промахами агиографа скрывается одно основное противоречие: противоречие между идеалом стоического мудреца и образом страдающего Христа.

Я знаю, как опасно констатировать противоречия в сфере религиозной жизни. Противоречивое по человечеству оказывается антиномически-объединенным в целостной, но трансцендентной истине. В христианской святости находит себе место и светлый, мудрый старец и жалкий в глазах мира юродивый. Но как соединимы они в одном лице, в опыте одной человеческой жизни? Если они соединимы, то необычайно трудна задача биографа, который должен показать за проявлениями духовных сил их целостный исток: в единстве освящающейся личности.

Признаемся, что это не удалось Северу. Для всякой интерпретации есть границы, за которыми начинается долг критика.

Мы привыкли к тому, что агиограф оказывается ниже своего задания по немощи литературных средств. Слишком часто писатель, бессильный жизненно отобразить явление необычайной духовной силы, прибегает к условным образам, общим местам, литературным заимствованиям. Сульпиций Север показывает, что и большой талант несет с собою опасности: искажения жизни литературной формой.

Ритор Север весь пропитан традициями блестящей, но упадочной школы, — он и не думает бороться с нею. Талант нервный, насильственный, он работает исключительно с помощью художественных «фигур», среди которых гипербола — мы могли не раз убедиться в этом — является излюбленной. Он готов всегда пожертвовать строгой мерой ради пуэнты [87], красоте истинной. Он никогда не бывает скучен, всегда держит читателя в напряжении, волнует его, — но в этом волнении слишком много остроты, я бы сказал — пряности.

Ритор — декадент, поставленный судьбой рядом со святым, посвоему преданный ему, он не сумел смирить себя, свой талант до чистой объективности. Вместо сбора колосьев на богатой духовной ниве, в поте лица, в страде нелегкой жатвы, он увлекся срыванием васильков и маков, сплетая венки в честь св. Мартина — стремясь украсить прекрасное. И тут его богатство обратилось в скудость. Сульпиций неизбежно стилизует Мартина. Но у него есть две темы стилизации. Отсюда раздвоение образа.

Прежде всего, он хочет нарисовать аскета в египетском стиле. Материалом служит для него житие св. Антония и те обильные рассказы паломников – быть может, еще не облекшиеся в литературную форму[a], образцом которых служит весь первый диалог – «Постумиан». Он поставил себе, как мы видели, определенную цель: показать, что Мартин не уступает никому из восточных святых. Естественно, он и берет краски из жития Антония. Мы могли констатировать влияние этого памятника в портрете стоического героя. Идеал «ἀπάθεια»[88], намеченный в Vita Antoni, окрашивает аскетику Евагрия, Лавсаик Палладия, – словом, все «оригенистское» течение раннего египетского монашества. В этом первом портрете св. Мартина мы находим обилие риторики и очень мало конкретных черт. Сульпиций немного умеет рассказать о героической аскезе Мартина – и почти ничего, в этой связи, о его духовной жизни. Думается, мы не ошибемся, если отнесем многое в этом портрете на счет стилистических образцов автора. Поставленные в необходимость выбирать между двумя образами св. Мартина, мы без колебания жертвуем образом агонистического аскета.

Мартин – смиренный и нищий ученик Христов не имеет никаких литературных образцов. Это явление столь яркой религиозной гениальности, которое само в себе носит печать подлинности. Значит ли это, что второй портрет Мартина во всем безупречен?

Мы имели не раз случай наблюдать совпадение между аскетическими тенденциями св. Мартина и общественными взглядами самого Севера. Это совпадение было бы вполне естественным, если бы Север был учеником св. Мартина – только его учеником. Но его жизнь протекает вдали от Мартина, он принадлежит совсем иной среде. Богатый землевладелец, удалившийся в свою виллу, литератор, загоревшийся модным тогда аскетическим движением, он мог найти в турском святом воплощение *своих* идеалов. Мы слишком мало знаем жизнь Сульпиция, чтобы оценить это сложное взаимоотношение: между святым и его поклонником. Но все же должны остерегаться целиком отнести на счет св. Мартина весь социально-политический радикализм Сульпиция. Аскетическому радикализму по-

[a] Неизвестно, знал ли Сульпиций «Historia Monachorum». DELEHAYE, p. 50.

следнего не хватает одной добродетели – смирения. Это проводит резкую грань между смиренным, почти юродивым апостолом любви и неумолимым врагом епископов и императоров. Возможно, вероятно даже, что св. Мартин живет в неприятии современного ему общественного и иерархического мира. Но характер этого неприятия едва ли совпадает с будирующими настроениями его биографа. Большего сказать не можем. Здесь мы обязываемся к критическому воздержанию. Одно ясно: этот Мартин не мог быть создан Севером, он не от литературы, в нем мы должны признать одно из величайших проявлений христианской духовности, хотя между ним и нами стоит, как всегда в истории, не слишком прозрачное, или не всегда бесцветное, стекло.

Восточная Церковь не многое помнит о Мартине, но это немногое говорит о «Мартине милостивом», апостоле любви. Воин Мартин, одевающий нищего своим плащом, едва ли не единственная значительная черта его духовной биографии, сохраненная в славянском Прологе [a].

Западному средневековью пришлось по-иному обеднить образ Мартина, чтобы спасти его цельность. Я говорю не о житии святого, сохраненном в целости рукописной традицией, а о влиянии живого образа, насколько мы можем наблюдать его в традиции святости по памятникам меровингской агиографии. Ближайшие поколения были увлечены египетским идеалом героического бесстрастия и пожертвовали непонятным и даже соблазнительным для них образом страдающего Христа. От социального отрицания Севера они сохранили надолго враждебность к государственной власти, но восполнили ее чуждой аскетам IV в. высокой оценкой культуры. Только XII век воскрешает для себя образ уничиженного и страдающего Иисуса, и только великий Франциск в юродстве любви и браке с «госпожой Бедностью» повторяет подвиг св. Мартина.

[a] 12 октября. Св. Мартин называется здесь епископом «в Константине граде Галилейстем». Та же история рассказывается отдельно 13 февраля. Общая канва жития и ряд деталей не оставляют сомнения в том, что чтимый святой не кто иной, как епископ Турский.

Агиология

H. DELEHAYE. LES PASSIONS DES MARTYRS ET LES GENRES LITTERAIRES. BRUXELLES 1921.

«ФОРМАЛЬНЫЙ МЕТОД», вызвавший переворот в теории и истории литературы, давно уже начал просачиваться в исторические богословские дисциплины. Еще до войны вышла очень полезная (благодаря новому — не хронологическому, а формальному распределению материала) книга Jordan'a: «Geschichte der alten christlichen Litteratur». После войны в Германии Dibelius[1] сделал опыт нового литературного подхода к евангельским текстам в своей нашумевшей работе: «Das Formproblem des Evangeliums». Теологи и классики — Голль, Рейценштейн[2] — применяли — конечно, не первые — формальный метод в агиологии и исследованиях о связи Афанасиева жития св. Антония с античной биографией.

В рецензируемой работе мы находим не столько новый опыт приложения формального метода, сколько подведение итогов всей жизненной работы самого выдающегося представителя современного болландизма[3]. Постановка новых, чисто литературных проблем является скорее уступкой духу времени, мало отразившейся на самом построении книги.

Книга эта дополняет работу того же автора: «Les origines du culte des martyrs» (1911), подходя к агиологии мучеников с точки зрения агиографии, т. е. литературных памятников культа. Конечно, даже исчерпав свои темы, обе эти книги не исчерпали бы задачу агиологии мученика. Оставался бы, как предмет изучения, сам мученик и его подвиг — историческая обстановка и религиозный смысл его. Впрочем, эта область исследований — о святости как религиозном явлении — лежит как будто вне круга интересов болландистской школы.

К агиографической проблеме «страданий мучеников» автор, невзирая на заглавие, подходит с точки зрения чистого историка. Его интересуют не литературные формы, а историческая достовер-

ность содержания. Отсюда разделение памятников на три основные группы: «страдания исторические», «панегирики» и «страдания эпические», дополняемые второстепенными жанрами.

Под «историческими страданиями» о. Делеэ понимает то, что обычно называется «подлинными» мученическими актами. Он отказывается от старой терминологии из-за ее неточности. Но с формальной и литературной точки зрения, конечно, нет ничего общего между посланиями Смирнской и Лионской Церквей о своих мучениках, судебными протоколами и сложными «пассиями» с автобиографическими записями видений (св. Перепетуи и др.). Историческими все эти страдания называются потому, что они современны кончине мученика, представляют надежный исторический материал.

Ценность этой части работы в точном определении объема надежной исторической литературы «пассий» и в критическом анализе отдельных памятников. Круг исторических «пассий» очерчен автором четко и строго. В него вошли 17 «актов», к которым следует прибавить не вошедшие в книгу, но обещанные автором, критические исследования о свв. Феликсе и Марцелле африканских и о египетских мучениках. До сих пор появились только реконструированные автором подлинные акты св. Феликса (Anal. Boll. т. 39).

Во второй главе автор идеализирует «панегирики» — похвальные слова греческих (только греческих) отцов Церкви конца IV — начала V в. с точки зрения литературной формы. Панегирик изучается в связи с каноном античной риторики. Эта часть наиболее соответствует «формальной» задаче книги, но историческое внимание автора — мысль о достоверности — и здесь остается руководящей. Вполне отсутствуют эстетические оценки. Не находим и ожидаемого вывода о том, что дала панегирическая форма — в смысле канона агиографического стиля — для всей последующей «эпической» литературы.

Под именем «эпических» автор обнимает всю огромную массу поздних памятников, рисующих героический подвиг мучеников. О. Делеэ не считает нужным выделить из этого необозримого круга произведения, имеющие хотя бы относительную историческую ценность. Безыскусственные запоздалые записи преданий местных Церквей, еще свободные от поэтической обработки, вообще не находят себе места в этой классифика-

ции, и неудобство это ощущается тем сильнее, что объем «подлинных» актов определяется в науке далеко не однозначно. Читатель хотел бы отдать себе отчет в том, что находится за пределами, но в ближайшей близости, центрального, более или менее общепризнанного ядра.

Прием трактовки «эпического» жанра – литературно типологический. Автор рассматривает всю хаотическую груду памятников как литературное единство и устанавливает характерные, типические его черты. Получается образ, знакомый каждому и ярко нарисованный некогда автором в его ранних «Legendes hagiographiques». Такая суммарная разработка – единственно, может быть, возможная в наше время – показывает, как мало еще сделано в этой сложной и трудной отрасли христианской литературы. Нет и намека на определение местных школ, филиацию памятников, общую эволюцию формы. Не изучены даже формальные законы этой классической агиографии, особенно важные в связи с ее литургическим значением. А между тем несколько наблюдений Узенера[4], набросанных когда-то рукою мастера-филолога в его «Der heilige Tychon» (мы говорим, разумеется, исключительно о его филологическом анализе жития), открывают широкие перспективы для целых поколений исследователей.

Отметим, что в этой главе автор остается преимущественно на почве Востока, проявляя изумительную начитанность в греческой агиографии.

Добавочные главы в книге о. Делеэ о «второстепенных» и «смешанных» жанрах, о «жизни агиографических текстов» дают лишь отрывочные наблюдения, анализ некоторых спорных памятников, щедрый и не стесненный рамками дар много знающего, много поработавшего автора из собранных им научных кладов. В этом, повторяю, главное достоинство книги. Но мы не будем жалеть о том, что этот дар достался нам без последней окончательной отделки, которая, по состоянию науки, заставила бы долго себя ждать. И в таком незавершенном виде (без index'а и указания литературы, на желтоватой бумаге – свидетельствующей о скудности послевоенных годов) эта книга, как единственная и незаменимая, как первый опыт синтеза, останется надолго необходимым научным пособием на столе каждого работника в области агиологии.

Изучение России

ХРИСТИАНСКАЯ ЖИЗНЬ в миру — процесс двусторонний. Углубление в Церковь, погружение в ее таинственную глубину, замыкание, свертывание, питание в безмолвии, оплодотворение в таинстве, — и выход из себя, развертывание, труд, созревание плодов и жатва. От мира в Церковь — от Церкви в мир. Это похоже на двойной ритм дыхания. Движение от Церкви не есть еще отрыв от Церкви. Не выход из Церкви, но исхождение от нее, в смысле отправления от Начала. Движение в мир не есть рабство и плен в мире, но борьба с миром, его преодоление, преображение. Русское Христианское Студенческое Движение всегда сознавало неразрывную двойственность своей задачи. Спасающиеся в потоке наших дней на церковном корабле не могли не соединиться в некое общество спасания на водах. Только в порядке времени и личной биографии «вхождение» в Церковь сначала должно было заслонить все другие задачи. Это вхождение — процесс, не имеющий конца, абсолютный, как вся духовная жизнь. Но уже на первых шагах пути можно сказать себе: «Я в Церкви. Я живу ее жизнью», хотя бы эта жизнь была весьма слаба и элементарна. И это сознание уже налагает ответственность не только за свою судьбу, но и за весь погибающий мир.

Только монах — и то лишь отшельник, затворник, молчальник — может и должен отрешиться от гложущей боли о мире. В этом *его* подвиг, требуемый духовной иерархией призваний. Для нас, в миру, его установка к миру была бы одновременно гордыней и нерадивостью, знаком охлаждения любви.

Ныне сознание это забило в Движении с непроизвольной стремительностью, пугающей многих. Поставлены новые задачи, привлечены новые работники. Возникает даже опасение, чтобы Движение не потеряло равновесия, не сделало «крена» налево, в сторону чисто мирских задач.

Опасности существуют реально на всяком пути. Но они преодолеваются не пугливым отходом от дела, не сторонними предостерегающими голосами, а внутренним блюдением, постоянной самопроверкой, судом над собой.

В этих строках мы хотим осветить задание новой секции «Изучения России». Не о ее конкретной работе, достижениях и промахах идет речь, а именно о ее задании, ее идее, о том духе, с каким она подошла к своей задаче.

Мир, обступающий Церковь, бесконечно сложен. Работа в нем столь же сложна и разнообразна. Каждый из нас призван трудиться на своей полосе: в хозяйстве, науке, искусстве, воспитании, общественной жизни. Но есть и призвания общие для всех.

Все мы дети одной родины, боль о которой объединяет нас. Будучи христианами, мы не перестаем быть русскими. Больше того, для нас здесь, в изгнании, почти неразличимо сливается Россия и Русская Церковь. Мы не знаем христианства бесплотного, отрешенного от исторической жизни народов. Каждый народ, не только каждая душа, призван исповедать Христа своим языком, своим гением, своим особым служением в мире. Отсюда ясно, что мы подходим к задаче «изучения России» религиозно и церковно. Это дает нам возможность в отношении России освободиться от всяких партийных и кружковых традиций, объединить людей всех направлений, монархистов и республиканцев, левых и правых в общем усилии и любви. Наше усилие направлено к разгадке лица России, затуманенного революционной бурей. Мы стремимся разглядеть его в настоящем – сквозь разделяющие нас пространства, сквозь новый, чуждый нам язык; разглядеть его в прошлом, в культуре, в исторических судьбах России, в ее самосознании, разглядеть и в ее будущем, поскольку это будущее определяется ее призванием. Мы не ставим себе задач чисто образовательных, не думаем конкурировать с «Народным Университетом», хотя момент информации, изучения входит и в современное и в историческое постижение России. Но наше изучение подчинено задачам деятельного служения. Идея России, которая опознается нами, должна определить путь нашего будущего служения ей. Мы не выдвигаем конкретных задач этого служения, – особенно избегаем политических тем. Мы предвидим, что общ-

ность идеи не создает еще единства служенья. На пути к реализации лежат бесконечные трудности и блуждания. То, что мы можем уже сейчас ставить своей задачей, – это работа под новым национальным сознанием. У нас есть незыблемое начало – православие. Есть изменчивая, становящаяся, постигаемая нами материя – Россия в ее исторической жизни. Мы надеемся, что этот расплавленный ныне металл скоро отольется в твердую форму национального самосознания.

Нас не могут удовлетворить господствующие среди нас, в зарубежье, ответы на национальную боль. В них мы видим слишком много ветхого язычества, не перегоревшего в огне испытаний. Мы хотим подчинить служение родине – служению ее идее, «интересы» России – ее призванию. В национальном сознании должна быть восстановлена законная иерархия ценностей, которую мы все признаем для отдельной личности. Наш путь лежит посредине – между отрешенным, космополитическим христианством и конкретным национальным язычеством. Вот, что объединяет нас, пришедших из разных политических станов, чтобы делать общее христианское и национальное дело.

Скажут: это утопия. Вы создаете новую политическую группировку. Нынче многие спекулируют на православии. Евразийцы[1] тоже исходят из православия и тоже не хотят быть партией.

На это можно ответить: разница в установке. Мы не спешим действовать. Мы не вырабатываем методов действия, – а только лишь новое мировоззрение. Мы знаем, что люди, работающие с нами, в жизни разойдутся по разным дорогам, и это не страшит нас. Но мы хотим, чтобы, работая всюду, они унесли с собой искру того огня, которым горим мы: просветленную во Христе любовь к России.

Конкретно: как мы работаем? Но это вопрос о материале. Материал может быть чрезвычайно разнообразен. В нынешнем году у нас работают 3 семинара. Семинар по изучению марксизма, конечно, лишь одной стороной связан с познанием России. Это изучение одной из самых страшных болезней русского духа – вместе с тем и школа борьбы с нею. Школа, необходимая для всякого, кто хочет работать – сейчас или в будущем – в России. Литературный семинар ставит себе двоякого

рода задачи: раскрытие русского национального самосознания в русском слове и изучение духовного состояния современной России в ее художественной литературе. Третий семинар, «историософский» работает над философией русской истории в лице наших мыслителей и историков XIX века. Смысл этой работы – пересмотр традиций, западнической и славянофильской, установление связей с отцами и освобождение от исторических предрассудков. Собственно, главной нашей задачей было бы философское изучение самой истории, русского исторического процесса. Но такая работа над историческим материалом требует научной школы, подготовки, которой нет у большинства. Изучение историков, философов, публицистов, которые уже переработали, худо или хорошо, этот исторический материал, облегчает нам подход к нему, приучает нас к постановке исторических проблем.

Разумеется, эти первые три семинара не исчерпывают круга возможных проблем. И современную Россию можно изучать не только по художественной литературе. И русское самосознание раскрывается не только в политической истории России, но и в ее философии, искусстве, прежде всего в ее религиозности.

Одной из первоочередных задач мы считаем изучение проблем современной России с нашей точки зрения: православного понимания нации, как личности со своим историческим призванием[2]. Отчасти эти темы затрагиваются (не изучаются) нами в общих собраниях секции, или кружка, в свободных беседах на «русские» темы.

Когда-нибудь мы поделимся с читателями «Вестника» опытом нашей работы, расскажем о наших успехах и неудачах. Но сейчас уже можно сказать одно. Дело это живое и благородное. Оно отвечает требованиям жизни, оно вливает в Движение новые силы, не отрывая их от других отраслей работы. В ошибках вините нас, но не отвергайте нашего дела.

Национальное и вселенское

«ПОЙДИ ИЗ ЗЕМЛИ ТВОЕЙ, от родства твоего и из дома отца твоего в землю, которую Я укажу тебе» (Быт. 12, 1). Эти слова Господни Аврааму повторяли себе множество христианских подвижников, когда, оставляя свою родину вместе с отчим домом, уходили спасаться в далекие страны: Палестину, Египет... Разлука с родиной рассматривалась как аскетический подвиг. В египетских монастырях внимательно обсуждали вопрос: возможна ли иноческая жизнь в родной стране, среди соблазнов плотской любви? (Св. Кассиан Римл.).

Это монашеское отрицание родины, подобно отрицанию семьи и культуры, является, очевидно, выражением аскетической идеи: идеи, существенной в христианстве, но все же частной и подчиненной, идеи – метода, идеи – пути, и притом, в радикальных формах своих, пути исключительного, для немногих. Но в христианстве живет и другое великое начало, могущее отрицать начало национальное, и, действительно, нередко отрицавшее его на путях исторической жизни. Христианская Церковь с первых дней своего бытия на земле раскрывается как Церковь вселенская. Еще не разорвав связей с еврейским миром, в котором она родилась, она провозглашает: «В Церкви Христовой нет ни эллина, ни иудея». Природной разделенности человечества на племена и народы противополагается его единство во Христе. Как для Израиля, для древних отцов Церкви народность (мы сказали бы: «национальность») – символ язычества. Язычники («языки») так именуются не по признаку многобожия, а по признаку национально-народной жизни. Языки – это народы (ethne, gentes).

Римское католичество навсегда сохранило этот универсализм (вселенскость), как свое сущностное определение – свое «имя». Отсюда развитие новых европейских народов протека-

ло, и до сих пор протекает, — в трениях и в борьбе с Римом. Трагический исход Реформации не в последней мере объясняется нечуткостью Рима к запросам национальной жизни северных (германских) народов.

Но и православная Византия жила исключительно сознанием вселенским. Для нее границы православного мира совпали с вселенской, по смыслу своему, империей. Далекие русские князья, поскольку они православны, считались подданными («стольниками») Василевса, единственного христианского царя на земле. Здесь происходил подмен, еще более очевидный, чем на Западе. Национально-конкретное, греческое, объявлялось вселенским. Принять христианство — значит принять греческую иерархию (если не язык), греческие, императорские законы. Такова была судьба Руси. В этих вселенских притязаниях Византии, как и Рима, было извращение великой правды. Христианское человечество должно иметь единство не только в духе, но и в полноте исторической жизни. Однако приравнение этого земного единства Церкви внешнему государственному единству было великой ложью, провиденциально вскрытой в гибели греческого царства.

Не греческой, а русской Церкви было дано раскрыть смысл национальной идеи в православии. Древняя Русь не умела богословствовать. Но вся ее живая жизнь, вся история ее свидетельствует о восприятии национальной плоти и духа в самые недра Церкви — в ее святыню. Первые памятники христианства на Руси, похвальные слова князю Владимиру, житие св. Бориса и Глеба, начальная летопись говорят все о том же: юный, только что крещеный народ уже задумывается о своем религиозном призвании, дерзает утверждать свою богоизбранность. Древняя, Киевская Русь пережила аскетический подвиг с остротой и силой, неизвестной и поздней, Московской Руси (Киево-Печерский патерик). И рядом с этим, Русская Церковь канонизирует целые десятки князей, т. е. вождей народной жизни, об аскетических подвигах которых ничего не известно. Одни из них были мучениками за веру, другие за национальный идеал: «положили душу свою за други своя». Греческая Церковь почти не знала святых мирян; в святых князьях на Руси расцветает новая святость, теснейшим образом связанная со святыней национальной жизни. Этой святыне с беспримерной смелостью при-

носится в жертву даже святость аскетического подвига, когда св. Сергий благословляет иноков поднять меч на Куликовом поле.

Вершины своей это национальное религиозное сознание Руси достигает в св. Иосифе Волоцком. Но к концу XV века оно уже заслоняется и отягощается новым универсализмом. Погибая, Византия оставила Москве в наследство свою вселенскую идею, в ее слитности с конкретным государством – нацией. Москва – третий Рим, ощущает себя уже не только средоточием мира, но и православной вселенной. В наивном выражении людей XV–XVII веков Успенский собор в Москве и есть «святая, соборная и апостольская Церковь». Но эта национальная вселенскость грозит утратой вселенского чувства Церкви. Русский раскол был наказанием. Вселенское сознание Москвы лишь помешало выразиться древнерусскому сознанию нации. Мысль XIX века – мысль светских богословов и философов – славянофилов, Вл. Соловьева – додумала и выразила то, чем жила древняя Русь. В чем же христианский смысл нации, оправдание и освящение ее жизни?

Русские книжники, ища опоры для своего нового идеала в греческой традиции, любили сравнивать своих национальных святых, особенно князей, с древними мучениками, стражами и заступниками родного города. Слагатель повести об Александре Невском недаром вспоминает «блаженного отечестволюбца Христова мученика Димитрия, рекша про отчизну свою Солунь-град: «Господи, аще погубиши град сей, то и аз с ним погибну»... Древнегреческий град – малая родина (polis) живет в греческом царстве, как некоторое органическое целое. Но это целое, бытовое, житейское, не является национальным целым. Оно свидетельствует лишь о существовании во вселенском теле Церкви местных клеточек-союзов плотской любви, не разрушаемых, но благословляемых Церковью небесной. Не в порядке ли только снисхождения к немощной плоти человеческой? Соблазнительно остановиться на этой мысли, пока мы имеем дело лишь с таким духовно не выраженным, религиозно бесцветным единством, как город или гражданская община. Последний смысл благословения родины раскрывается только для родины национальной.

Одно малоизвестное и литературно беспомощное русское житие начинается с такого величественного образа русской

земли: «О светлая и пресветлая русская земля и приукрашенная многими реками и разноличными птицами и зверьми и всякою различною тварью, потешая Бог человека и сотворил вся его ради на потеху и на потребу различных искушений человеческого ради естества, и потом подарова Господь православною верою, св. крещением, наполнив ю велицими грады и домы церковными и насеяв ю боголюбивыми книгами, и показуя им путь спасения и радости всех святых» [1]. Неведомый сказатель жития дает ключ к религиозному смыслу национальной жизни. В его словах ясно обозначены три плана. Внизу природная тварная жизнь, прекрасная и благословенная Богом, физический субстрат народной жизни. Наверху «свет и радость *всех* святых», Царство Небесное, уже прелагающее все земные рубежи. Посредине «путь спасения» – не личный, а всенародный путь, намеченный скупо словами: «грады и домы... и книги». Грады и книги – это путь культуры: общественного богослужения, художественного творчества и мысли, хозяйства и политической организации, – все то, что составляет глубинную и внешнюю, духовную и материальную жизнь нации.

Для признания религиозного смысла национальной идеи необходимы две предпосылки. *Первая* – религиозный смысл культуры, т. е. тех «градов, домов и книг», которые составляют расходящийся сноп лучей из храмовой мистерии. *Вторая* – множественность культурных «путей спасения». Нетрудно усмотреть многообразие личных путей святости, личных призваний. Подвиг святого епископа далеко расходится с подвигом юродивого – по внешности ничем не напоминает его. И только в последней глубине раскрывается единство святости – в единстве стяжаемого Св. Духа. То, что сразу было явлено миру для подвига личного и запечатлено навеки в учении ап. Павла в многообразии духовных даров, то для призвания «языков» долго оставалось скрытым под спудом мнимовселенской греко-римской культуры. А между тем, в огненные дни рождения Церкви были явлены знаки, указующие на расходящиеся земные пути Царства Божия. Единая сила Святого Духа сходит на апостолов в раздельности огненных языков. И дар языков был первым даром новорожденной Церкви. День Пятидесятницы, начало новой жизни человечества, странно повторяет миф о Вавилонской башне, начало его языческого распада. Как там,

так и здесь внешний хаос — «шум», «смешение» (Деян. 2, 6). Разноязычная проповедь слова смущает, как опьянение «сладким вином». Но это новое «смешение языков» не страшно. Ибо это не смешение, а расчленение, не разделение, а распределение — на «жребии», «уделы» — крещаемой земли. Многоязычность рождающейся Церкви несет в себе оправдание и осмысление природно-языческого многообразия мира. Отныне «языки» входят в Царствие Божие.

Язык не есть простое орудие, средство обмена мыслей. Язык — тончайшая плоть мысли, неотделимая от ее природы. И не мысли только, а целостного духа. Поэтому язык есть имя нации, как особого духовно-кровного единства, создающего свою культуру, т. е. царство идеальных ценностей [2]. Дар языков в неповторимый, торжественный день Церкви не может быть понят, как дарование внешнего органа для христианской миссии (подобно переводам Библейского Общества). Этот дар есть благословение самих языков, как ангелов, воспевающих хвалу Богу.

Высочайший смысл культуры — богопознание и гимн Богу, раздвигающий храмовую молитву до пределов космоса. Известное явление — непереводимость самых глубоких и тонких оттенков языка, так же, как и недоступность (или малая доступность) чуждых форм искусства — указывает на исключительность национальных призваний. Они *непереводимы*, как языки, и страшно, духовно мертвенно их смешение — во всяком эсперанто [3]. Утешительно то, что они не абсолютно замкнуты; полупрозрачные, они приоткрывают и для внешних тайну, хранимую для кровных и своих. Верим, что некогда в Царстве Христовом падут все преграды непонимания, и духовные лики народов будут открыты друг для друга.

Но в земной жизни призвания народов, как и личностей, ведут по разным путям. Бесплоден эклектизм, подражающий слегка всяческому чужому голосу, и губительно взятие на себя чужого подвига. Народ, «забывшись» о своем служении, рискует оказаться рабом неключимым [4], зарывшим в землю талант.

Нам кажется, что наша родина, Россия, стоит на опасном распутье. Ее национальный путь трагически оборвался более двух веков тому назад, и с тех пор величайшие усилия ее гениев в том, чтобы обрести потерянную духовную родину. Соблазны духовного эсперанто, мировой ярмарки, сейчас для нас силь-

нее, чем когда-либо. Но и мы напрасно обольщаемся, что уже нашли истинный путь. Нет более распространенного недоразумения среди нас, как смешение «православного» и «русского». Православное – это вселенское, это для всех. Русское – только для нас. Мы плохо знаем иные православные Церкви и культуры, плохо знаем и свою собственную. Отсюда иногда мы готовы утверждать, как русские, то, что является призванием христианства восточного, а иногда выдаем за православное, вселенское, общеобязательное исторические особенности лишь нашего, русского пути. И национальное и вселенское понимание православия страдают от этого смешения. Поэтому первый долг для нас – долг самопознания – упорный труд по изучению и осмыслению нашего прошлого. Что из тяжелого, богатого наследия предков останется с нами как вековая святыня, что брошено как мертвый груз? Где чистые ключи, чтобы утолить нашу жажду? Трагичность нашего прошлого, прерывистость, ломанность его линий затрудняют искания, но делают их необходимость ясной для всех. Трудна, бесконечно трудна эта работа восстановления истинного лица России. Сколько обманов и самообманов на этом пути. Одни видят Россию в монастыре, другие в орде Чингисхана, третьи в Петербурге последних Романовых. Нужно бояться дешевых лозунгов и узких точек зрения. Россия и то, и это, и многое другое. Но, становясь тем и другим, она совершила множество исторических грехов, изменила своему служению, как всякий народ. И нужно отличать измену от правого подвига, хотя и в измене и в падении сказываются национальные, близкие нам черты России.

А где же, скажут нам, вселенский идеал православия? Мне думается, что нашим временем, как важнейшая вселенская задача, выдвинуто восстановление и просветление лица России. Обретенная, воскресшая Россия будет светить миру. Светит она и сейчас, даже чрез закопченные стекла наших фонарей. Но задача не в том, чтобы это освещение организовывать, а в том, чтобы не дать угаснуть огню, чтобы не иссякло масло в светильниках, чтобы чадящий, задуваемый ветром огонь вновь разгорелся чистым пламенем. Не горделивое спасение мира, а служение своему призванию, не «мессианство», а миссия, путь творческого покаяния, трудовой трезвости, переоценка, перестройка всей жизни – вот путь России, наш общий путь.

Третий Клермон

ПОСЛЕДНИЙ французский наш съезд собрался при самых неблагоприятных предзнаменованиях. В Движении заранее ходили слухи о том, что Съезд будет неинтересным. Были ли эти слухи отражением недовольства официальной программой – ярко «общественной» – или же односторонним учетом съездовского состава, судить не берусь. Несомненно, однако, что эти слухи отразились и на составе – конечно, отрицательно.

Съезд оказался малолюднее, чем ожидали устроители, и главный пробел падает на наш актив, на старых членов Движения. Из общего числа участников Съезда – 125 человек, только 25–30 человек старых членов и человек 15–20 духовенства и профессоров. Слабость центра противопоставила друг другу два разнородных и трудно объединимых крыла: пожилых гостей, большей частью впервые посещающих наш Съезд, и массу молодежи, той самой юной молодежи (14–18 лет), которая с прошлого года заполняет парижский «Монпарнасс» шумной толпой, вливается в разные организации Детско-Юношеского Отдела. Что можно было предложить такой смешанной аудитории? На каком языке говорить с ней? Устроители, отказавшись от отдельного «юношеского» Съезда и не желая, вместе с тем, снижать до детского уровня идейного содержания докладов, пошли на опасный эксперимент. Их понятная тревога не могла не передаться старым членам кружка, усиливая опасный абсентеизм [1].

По случайному стечению обстоятельств, на Съезд не могли приехать и принять в нем участие и духовные руководители Движения: еп. Сергий, о. Сергий Булгаков, о. Сергий Четвериков. В самый последний момент припадок сердечной болезни помешал приезду из Ниццы Архиеп. Владимира [2]. Митрополит Евлогий мог присутствовать и председательствовать лишь на

первом заседании, чтобы вернуться на съезд к его молитвенному заключению.

Последний ответственный доклад – о духовной жизни, взял на себя поздно приехавший и незнакомый большинству членов о. Григорий Ломако. Духовенство на Съезде было представлено не скудно, но не было ведь любимых вождей, которые одни, казалось, могли бы объединить и увлечь всех этих мучительно разных и незнакомых друг другу людей.

При таких условиях неожиданный успех Съезда представляется поразительным, почти чудесным. Успех слишком слабое слово. О той духовной атмосфере, в которой заканчивался III Клермон, хотелось бы сказать словами одного православного француза, участника Съезда: «La grâce de Dieu était presque tangible» [3].

Эта волна увлекала сопротивляющихся, творила действительные обращения. Крещение юноши, присоединение девушки-католички, обращение двух оккультистов-теософов, из которых один, человек недюжинной воли и эрудиции, защищал с отчаянной дерзостью свои позиции в одном из семинаров, – эти явные манифестации Божией благодати подтверждают общее впечатление. Если разобраться в отдельных волнах этого нарастающего прилива, то прежде всего надо отдать должное молодежи. Это она затопила все волной чистоты, растрогала стариков, создала высокую настроенность ожидания. Боялись, что этих мальчиков и девочек трудно будет собирать в зал заседаний и даже в церковь, что они разбегутся по полям. Посещаемость собраний оказалась выше, чем на прошлом Съезде, не было и речи о каких-либо напоминаниях. Многие отмечали и остроту интеллектуальных запросов как раз самого юного слоя. Во всяком случае профессорские лекции оказались ему по плечу. С сожалением приходится сознаться, что сами эти лекции и темы их, несмотря на их внутреннюю объединенность, мало затронули молодежь, вызвав в ней лишь поверхностный интерес. Они сломали первый лед, создали интеллектуальное общение, но не одни общие собрания поднимали и несли религиозную волну. Гораздо больше дали семинары, темы которых, самые разнообразные, совершенно не были связаны с докладами общих собраний. Но конечно, как всегда, главное дело совершалось в храме, а здесь всенощная под праздник преп.

Сергия — первая всенощная Съезда — означала решительный перелом. С этого вечера интеллектуальная атмосфера Съезда явно превратилась в религиозную. Но нельзя было предвидеть, чем разрешится это напряжение. В четверг и пятницу произошли события, не предвиденные никем — настоящее чудо Клермона. На Съезде в числе других священников, присутствовал о. Лев Жилле, француз по национальности, совсем недавно перешедший в православие, католический иеромонах восточного обряда [4]. Не многие на съезде знали, какую большую силу приобрела наша Церковь в лице о. Льва. Стесняясь говорить по-русски, он первые дни, кажется, чувствовал себя довольно одиноким среди нас. В четверг ему пришлось выступить в семинаре по инославным исповеданиям с рассказом о своем духовном пути. Впечатление, произведенное им на молодежь, было потрясающим. Сделаны были все усилия, чтобы в пятницу могла быть совершена французская литургия (по благословению Владыки Митрополита, как выражение любви к новому брату). Оказалось возможным, к сожалению, совершить лишь смешанную, славянско-французскую литургию. Евангелие и проповедь по-французски были предоставлены о. Льву. Он выбрал своею темою вечерю в Эммаусе, где ученики узнают Христа «в преломлении хлеба». Развив мысль, брошенную о. Булгаковым на прошлогоднем Съезде, о. Лев говорил о Съезде как пути в Эммаус, рядом с еще неузнанным Христом, который открывается в последней трапезе. Его слово, превосходное с точки зрения ораторского искусства, было для нас подлинной встречей с Христом в личном пути говорившего. Один из участников Съезда сказал: «О. Лев говорит о своей любви к Св. Руси, а сам показывает нам Святую Францию». Особенно поражало напоминание о. Льва о близости русских могил под Верденом и то, как он говорил о русских воинах. О. Лев сам был на фронте в русском секторе, и впечатление, произведенное на него, тогда еще мирянина, этим опытом соприкосновения с русской душой, было одним из самых сильных моментов его духовного пути к православию. В его лице мы почувствовали живую связь с безвестными усопшими. Они возвращали нам плоды, выросшие на их могилах. Они умерли, сражаясь за Францию, — и дали России и Церкви православной нового преданного сына. Родное и вселенское сливалось здесь, — как

редко, быть может — в подлинном ощущении присутствия Христа.

Я останавливаюсь на этом слове о. Льва потому, что это был вершинный момент Съезда. Часто на наших встречах происходят эти неожиданные духовные события, которые налагают свою печать на лицо Съезда. В прошлом году таким событием был «День России» — в праздник Казанской Божией Матери. В этом году это был день «Святой Франции», живой опыт вселенской природы Церкви.

Как много дается нам, сверх ожидания и заслуг, на наших Съездах, и как мало мы умеем использовать эти дары. За великолепным подъемом начинаются будни, точки драгоценной энергии рассеиваются в пространстве. Трудовая аскеза всегда отстает от благодатных радостных встреч. Нынешний Съезд оставляет большой материал для раздумий.

Несмотря на его торжественное заключение, он свидетельствует о тяжелом кризисе, переживаемом Движением. Уклонение от Съезда большинства старых участников его — симптом еще более серьезный, чем замирание кружковой деятельности. Но в то же время, опыт «юношеского» Съезда дает надежды на будущее. Наше Движение всегда страдало от недостаточного прилива молодых сил. Студенческое по имени, оно объединяет в своих рядах людей, в среднем, 30-летнего возраста. Люди, взявшие от Движения все, что оно могло им дать, разрешившие свои сомнения, твердо ставшие на церковной почве, скучают в кружках, уходят от них, становятся иногда врагами Движения. Может быть, поколение, вынесшее на своих плечах мировую и гражданскую войну, и не имеет достаточного запаса сил для активной миссионерской работы. Странным образом, между этим поколением и юношами из нового Отдела зияет 10-летняя возрастная брешь. У старых кружков нет естественного питания снизу. И вот оказывается, что юношеские кружки уже созревают. Во всяком случае, их верхушки более подходят к типу студенческих объединений, чем иные из наших старых кружков. Они несут с собой и жар духовных исканий и жажду дела. Старым кружкам надо серьезно поставить вопрос о том, могут ли они постепенно вобрать в себя свежий материал, обновляясь вместе с ним, или же молодежь, создав для себя свои формы работы, просто пройдет мимо «стариков». Из старых

ячеек кружки о. Л. Липеровского[5] дают удачный опыт работы с новым поколением молодежи. Мы должны внимательнее приглядываться к парижскому юношескому «клубу», стать ближе к скаутским организациям и содружествам, заполнять образовавшуюся в Движении возрастающую брешь. Быть может, в этом залог исцеления многих недугов нашей работы, которые в таком случае окажутся лишь неизбежными болезнями роста.

Будет ли существовать Россия?

ВОПРОС ЭТОТ, несомненно, покажется нелепым для большинства русских людей. Мы привыкли, вот уже 11 лет, спрашивать себя об одном: скоро ли падут большевики? Что за падением большевиков начинается национальное возрождение России, в этом не было ни искры сомнения. В революции мы привыкли видеть кризис власти, но не кризис национального сознания.

Многие не видят опасности, не верят в нее. Я могу указать симптомы. Самый тревожный — мистически значительный — забвение имени России. Все знают, что прикрывающие ее четыре буквы СССР не содержат и намека на ее имя, что эта государственная формация мыслима в любой части света: в Восточной Азии, в Южной Америке. В Зарубежье, которое призвано хранить память о России, возникает течения, группы, которые стирают ее имя: не Россия, а «Союз народов восточной Европы»; не Россия, а «Евразия». О чем говорят эти факты? О том, что Россия становится географическим и этнографическим пространством, бессодержательным, как бы пустым, которое может быть заполнено любой государственной формой. Одни — интернационалисты, которым ничего не говорят русские национальные традиции; другие — вчерашние патриоты, которые отрекаются от самого существенного завета этой традиции — от противостояния исламу, от противления Чингисхану, — чтобы создать совершенно новую, вымышленную страну своих грез [1]. В обоих случаях Россия мыслится национальной пустыней, многообещающей областью для основания государственных утопий.

Можно отмахнуться от этих симптомов, усматривая в них лишь новые болезни интеллигентской мысли, — к тому же проникшие в Россию. Но никто не станет отрицать угрожающего

значения сепаратизмов, раздирающих тело России. За одиннадцать лет революции зародились, развились, окрепли десятки национальных сознаний в ее расслабевшем теле. Иные из них приобрели уже грозную силу. Каждый маленький народец, вчера полудикий, выделяет кадры полуинтеллигенции, которая уже гонит от себя своих русских учителей. Под покровом интернационального коммунизма, в рядах самой коммунистической партии складываются кадры националистов, стремящихся разнести в куски историческое тело России. Казанским татарам, конечно, уйти некуда. Они могут лишь мечтать о Казани как столице Евразии. Но Украина, Грузия (в лице их интеллигенции) рвутся к независимости. Азербайджан и Казахстан тяготеют к азиатским центрам ислама.

С Дальнего востока наступает Япония, вскоре начнет наступать Китай. И тут мы с ужасом узнаем, что сибиряки, чистокровные великороссы-сибиряки, тоже имеют зуб против России, тоже мечтают о Сибирской Республике — легкой добыче Японии. Революция укрепила национальное самосознание всех народов, объявила контрреволюционными лишь национальные чувства господствовавшей вчера народности. Многие с удивлением узнают сейчас, что великороссов в СССР числится всего 54%. И это слабое большинство сейчас же становится меньшинством, когда мы мысленно прилагаем к России оторвавшиеся от нее западные области. Мы как-то проморгали тот факт, что величайшая империя Европы и Азии строилась национальным меньшинством, которое свою культуру и свою государственную волю налагало на целый этнографический материк. Мы говорим со справедливою гордостью, что эта гегемония России почти для всех (только не западных) ее народов была счастливой судьбой, что она дала им возможность приобщиться к всечеловеческой культуре, какой являлась культура русская. Но подрастающие дети, усыновленные нами, не хотят знать вскормившей их школы и тянутся кто куда — к западу и к востоку, к Польше, Турции или к интернациональному геометрическому месту — т. е. к духовному небытию.

Поразительно: среди стольких шумных, крикливых голосов один великоросс не подает признаков жизни. Он жалуется на все: на голод, бесправие, тьму, только одного не ведает, к одному глух: к опасности, угрожающей его национальному бытию.

Вдумываясь в причину этого странного омертвения, мы начинаем отдавать себе отчет в том, насколько глубок корень болезни. В ней одинаково повинны три главнейшие силы, составлявшие русское общество в эпоху империи: так называемая интеллигенция и власть. Для интеллигенции русской, т. е. для господствовавшего западнического крыла, национальная идея была отвратительна своей исторической связью с самодержавной властью. Все национальное отзывалось реакцией, вызывало ассоциацию насилия или официальной лжи. Для целых поколений «патриот» было бранное слово. Вопросы общественной справедливости заглушали смысл национальной жизни. Национальная мысль стала монополией правых партий, поддерживаемых правительством. Но что сделали с ней наследники славянофилов? Русская национальная идея, вдохновлявшая некогда Аксаковых, Киреевских, Достоевского, в последние десятилетия необычайно огрубела. Эпигоны славянофильства совершенно забыли о положительном творческом ее содержании. Они были загипнотизированы голой силой, за которой упустили нравственную идею. Национализм русский выражался, главным образом, в бесцельной травле малых народностей, в ущемлении их законных духовных потребностей, создавая России все новых и новых врагов. И, наконец, народ – народ, который столько веков с героическим терпением держал на своей спине тяжесть империи, вдруг отказался защищать ее. Если нужно назвать один факт, – один, но *основной*, из многих слагаемых русской революции, – то вот он: на третий год мировой войны русский народ потерял силы и терпение и отказался защищать Россию. Не только потерял понимание цели войны (едва ли он понимал ее и раньше), но потерял сознание нужности России. Ему уже ничего не жаль: ни Белоруссии, ни Украины, ни Кавказа. Пусть берут, делят, кто хочет. «Мы рязанские». Таков итог векового выветривания национального сознания. Несомненно, что в Московской Руси народ национальным сознанием обладал. Об этом свидетельствуют хотя бы его исторические песни. Он ясно ощущает и тело русской земли и ее врагов. Ее исторические судьбы, сливавшиеся для него с религиозным призванием, были ясны и понятны. В Петровской империи народ уже не понимает ничего. Самые географические пределы ее стали недоступны его воображению.

А международная политика? Ее сложность, чуждость ее задач прекрасно выразилась в одной солдатской песне XVIII века:

Пишет, пишет король Прусский
Государыне французской
Мекленбургское письмо.

Крепостное рабство, воздвигшее стену между народом и государством, заменившее для народа национальный долг частным хозяйственным игом, завершило разложение политического сознания. Уже крестьянские бунты в отечественную войну 1812 года были грозным предвестником. Религиозная идея православного царя могла подвигнуть народ на величайшие жертвы, на чудеса пассивного героизма. Но государственный смысл этих жертв был ему недоступен. Падение царской идеи повлекло за собой падение идеи русской. Русский народ распался, распылился на зернышки деревенских мирков, из которых чужая сила, властная и жестокая, могла строить любое государство, в своем стиле и вкусе.

Итак, каждая из трех русских общественных сил несет вину — или долю вины — за национальное крушение.

К этим разлагающим силам присоединилось медленное действие одного исторического явления, протекавшего помимо сознания и воли людей и почти ускользнувшего от нашего внимания. Я имею в виду отлив сил, материальных и духовных, от великорусского центра на окраины Империи. За XIX век росли и богатели, наполнялись пришлым населением Новороссия, Кавказ, Сибирь. И вместе с тем крестьянство центральных губерний разорялось, вырождалось духовно и заставляло экономистов говорить об «оскудении центра». Великороссия хирела, отдавая свою кровь окраинам, которые воображают теперь, что она их эксплуатировала. Самое тревожное заключалось в том, что параллельно с хозяйственным процессом шел отлив и духовных сил от старых центров русской жизни. Легче всего следить за этим явлением по литературе. Если составить литературную карту России, отмечая на ней родины писателей или места действия их произведений (романов), то мы поразимся, как слабо будет представлен на этой карте русский север, весь замосковский край — тот край, что создал великорусское государство, что хранит в себе живую память «Святой Руси».

Русская классическая литература XIX в. – литература черноземного края, лишь с XVI–XVII веков отвоеванного у степных кочевников. Тамбовские, Пензенские, Орловские поля для нас стали самыми русскими в России. Но как бедны эти места историческими воспоминаниями. Это деревянная, соломенная Русь, в ней ежегодные пожары сметают скудную память о прошлом. Здесь всего скорее исчезают старые обычаи, костюмы. Здесь нет этнографического сопротивления разлагающим модам городской цивилизации. С начала XX века литература русская бросает и черноземный край, оскудевший вместе с упадком дворянского землевладения. Выдвигается Новороссийская окраина, Одесса, Крым, Кавказ, нижнее Поволжье. Одесса, полуеврейский город, где не умеют правильно говорить по-русски, создает целую литературную школу.

До сих пор мы говорили об опасностях. Что можно противопоставить им, кроме нашей веры в Россию? Есть объективные факты, точки опоры для нашей национальной работы – правда, не более чем точки опоры, ибо без работы, скажу больше – без подвига, – России нам не спасти.

Вот эти всем известные факты. Россия не Австрия и не старая Турция, где малая численно народность командовала над чужеродным большинством. И если Россия, с культурным ростом малых народностей, не может быть национальным монолитом, подобным Франции или Германии, то у великорусской народности есть гораздо более мощный этнический базис, чем у австрийских немцев; во-вторых, эта народность не только не уступает культурно другим, подвластным (случай Турции), но является носительницей единственной великой культуры на территории государства. Остальные культуры, переживающие сейчас эру шовинистического угара – говоря совершенно объективно, – являются явлениями провинциального порядка, в большинстве случаев и вызванными к жизни оплодотворяющим воздействием культуры русской. В-третьих, национальная политика старой России, тяжкая для западных, культурных (ныне оторвавшихся) ее окраин – для Польши, для Финляндии, – была, в общем, справедлива, благодетельна на Востоке. Восток легко примирился с властью Белого царя, который не ломал насильственно его старины, не оскорблял его веры и давал ему место в просторном русском доме.

Из оставшихся в России народов прямая ненависть к великороссам встречается только у наших кровных братьев – малороссов или украинцев. (И это самый болезненный вопрос новой России.) В-четвертых, большинство народов, населяющих Россию, как островки в русском море, не могут существовать отдельно от нее; другие, отделившись, неминуемо погибнут, поглощенные соседями. Там, где, как на Кавказе, живут десятки племен, раздираемых взаимной враждой, только справедливая рука суперарбитра может предотвратить кровавый взрыв, в котором неминуемо погибнут все ростки новой национальной жизни. Что касается Украины, то для нее роковым является соседство Польши, с которой ее связывают вековые исторические цепи. Украине объективно придется выбирать между Польшей и Россией, и отчасти от нас зависит, чтобы выбор был сделан не против старой общей родины. И, наконец, в-пятых, за нас действуют еще старые экономические связи, создающие из бывшей Империи, из нынешней СССР, единый хозяйственный организм. Разрыв его, конечно, возможен (пример: та же Австрия), но мучителен для всех участников хозяйственного общения. Силы экономической инерции действуют в пользу России.

Сумеем ли мы воспользоваться этими благоприятными шансами, это зависит уже от нас, т. е. прежде всего от новых поколений, которые вступают в жизнь там, в Советской России и, в меньшей степени, здесь, в изгнании.

Я не буду останавливаться здесь на политических условиях, совершенно бесспорных, русского возрождения. Таким непременным условием является создание национальной власти в России. Замечу лишь в скобках, что момент падения коммунистической диктатуры, освобождая национальные силы России, в то же время является и моментом величайшей опасности. Оно, несомненно, развяжет подавленные ныне сепаратические тенденции некоторых народов России, которые попытаются воспользоваться революцией для отторжения от России, опираясь на поддержку ее внешних врагов. Благополучный исход кризиса зависит от силы новой власти, ее политической зрелости и свободы от иностранного давления.

Здесь я остановлюсь лишь на духовной стороне нашей работы, на той, которая выпадает по преимуществу на долю интел-

лигенции. Говоря кратко: эта задача в том, чтобы будить в себе, растить и осмыслять, «возгревать» национальное сознание.

Наша эпоха уже не знает бессознательно-органической стихии народа. Эти источники культуры почти иссякли, эта «земля» перепахана и выпахана. И русский народ вступил в полосу рационализма, верит в книжку, в печатное слово, формирует (или уродует) свой облик с детских лет в школе, в обстановке искусственной культуры. Оттого так безмерно вырастает влияние интеллигенции (даже низшей по качеству, даже журналистики); оттого-то удаются и воплощаются в историческую жизнь новые, «умышленные», созданные интеллигенцией народы. Интеллигенция творит эти народы, так сказать, «по памяти»: собирая, оживляя давно умершие исторические воспоминания, воскрешая этнографический быт. Если школа и газета, с одной стороны, оказываются проводниками нивелирующей, разлагающей космополитической культуры, то они же могут служить и уже служат орудием культуры творческой, национальной. Мы должны лишь выйти из своей беспечности и взять пример с кипучей и страстной работы малых народов, работы их интеллигенции, из ничего, или почти из ничего, кующей национальные традиции. Наша традиция богата и славна, но она запылилась, потускнела в сознании последних поколений. Для одних затмилась прелестями Запада, для других – официальным и ложным образом России, для которого в искусстве – и не только в искусстве – типичен псевдорусский стиль Александра III. Мы должны изучать Россию, любовно вглядываться в ее черты, вырывать ее в земле закопанные клады.

Мы должны знать ее историю, любить ее героев, ценить и самые древние памятники ее литературы (первыми у нас никто не интересовался), особенно – ее искусством. Это великое искусство было открыто незадолго до войны [2].

Огромное большинство русской интеллигенции не имеет до сих пор понятия о его существовании. Но в нем дана объективная, говорящая и внешнему миру, мера русского гения.

Мы должны чтить и уметь различать в иконописном житии живые лики русских святых, которые несут нам свои заветы, свое национальное понимание вечного христианства. Понять эти заветы не всегда легко, и мало кто задумывается над этим. Мы должны чтить и героев – строителей нашей земли, ее кня-

зей, царей и граждан, изучая летописи их борьбы, их трудов, учась на самых их ошибках и падениях, не в рабском подражании, но в свободном творчестве вдохновляясь подвигом предков. Мы должны знать живую Россию, ее природу, жизнь ее народов, их труд, их искусство, их верования и быт. И прежде всего мы должны знать Великороссию.

Наше национальное сознание должно быть сложным, в соответствии со сложной проблемой новой России (примитив губителен). Это сознание должно быть одновременно великорусским, русским и российским.

Я говорю здесь, обращаясь преимущественно к великороссам. Для малороссов или украинцев, не потерявших сознания своей русскости, эта формула получит следующий вид: малорусское, русское, российское.

После всего, сказанного выше, ясна повелительная необходимость оживления, воскрешения Великороссии. Всякий взгляд в историческое прошлое России, всякое паломничество по ее следам приводит нас в Великороссию, на ее Север, где и поныне белеют стены великих монастырей, хранящих дивной красоты рукописи, богословское «умозрение в красках», где в лесной глуши сохраняются и старинная утварь и старинные поверия и даже былинная поэзия; старинные города (Углич, Вологда), древние монастыри (Кириллов, Ферапонтов) должны стать национальными музеями, центрами научно-художественных экскурсий для всей России. Работа изучения святой древности, ведущаяся и в большевистской России, должна продолжаться с неослабевающей ревностью, вовлекая, захватывая своим энтузиазмом все народы России. Пусть не для нас одних русский Север станет страной святых чудес, священной землей, подобно древней Элладе или средневековой Италии, зовущей пилигримов со всех концов земли. Для нас, русских, и христиан, эта земля чудес вдвойне священна: почти каждая волость ее хранит память о подвижнике, спасавшемся в лесном безмолвии, о войне Сергиевской рати, молитвами державшей и спасавшей страдальческую Русь.

Но русский Север не только музей, не только священное кладбище. По счастью, жизнь не покинула его. Его население — не многочисленное — крепко, трудолюбиво и зажиточно. Перед ним большие экономические возможности. Белое море и

его промыслы обещают возрождение целому краю при научном использовании его богатств.

Московский промышленный район (здесь: Ярославль, Кострома) устоял в испытании революции. На этой земле «святая Русь», святая старина бок-о-бок соседит с современными мануфактурами, рабочие поселки – с обителями учеников преп. Сергия, своим соседством вызывая часто ощущение болезненного противоречия, но вместе с тем конкретно ставя перед нами насущную задачу нашего будущего: одухотворения православием технической природы современности.

Русский Север, святая Русь в полноте своей жизни открывает свои сокровища, конечно, лишь православному взору: только для него подлинно живет и древняя икона, и народная песня, и даже вещественный осколок уходящего быта. Но, конечно, работа найдется и для неверующего, но любящего исследователя. Здесь понадобятся целые плеяды этнографов, искусствоведов, бытописателей – собирателей материалов. Самая работа над памятниками религиозной культуры не проходит даром для религиозного роста личности. Но лишь живой вере суждено построить из камней культуры храм живого духа [3].

От великоросского – к русскому. Это, прежде всего, проблема Украины. Проблема слишком сложная, чтобы здесь можно было коснуться ее более чем намеками. Но от правильного решения ее зависит самое бытие России. Задача эта для нас формулируется так: не только удержать Украину в теле России, но вместить и украинскую культуру в культуру русскую. Мы присутствуем при бурном и чрезвычайно опасном для нас процессе: зарождении нового украинского национального сознания, в сущности новой нации. Она еще не родилась окончательно, и ее судьбы еще не предопределены. Убить ее невозможно, но можно работать над тем, чтобы ее самосознание утверждало себя, как особую форму русского самосознания. Южнорусское (малорусское) племя было первым создателем русского государства, заложило основы нашей национальной культуры и себя самого всегда именовало Русским (до конца XIX века). Его судьба во многом зависит от того, будем ли мы (т. е. великороссы) сознавать его близость или отталкиваться от него, как от чужого. В последнем случае мы неизбежно его потеряем. Мы должны признать и непрестанно ощущать своими не только

киевские летописи и мозаики киевских церквей, но украинское барокко, столь привившееся в Москве, и киевскую Академию, воспитавшую русскую Церковь, и Шевченко за то, что у него много общего с Гоголем, и украинскую песню, младшую сестру песни великорусской. Эта задача — приютить малоросские традиции в общерусскую культуру — прежде всего выпадает на долю южнорусских уроженцев, сохранивших верность России и любовь к Украине. Отдавая свои творческие силы Великороссии, мы должны уделить и Малой (древней Матери нашей) России частицу сердца и понимания ее особого культурно-исторического пути. В борьбе с политическим самостийничеством, в обороне русской идеи и русского дела на Украине нельзя смешивать русское дело с великорусским и глушить ростки тоже русской (т. е. малорусской) культуры. Та же самая русская идея на Севере требует от нас некоторого сужения, краеведческого, областнического углубления на юге — расширения, выхода за границу привычных нам великорусских форм.

И здесь, на охране единства Великой и Малой России, самой прочной связью между ними была и остается вера. Пусть разъединяет язык, разъединяет память и имя Москвы — соединяют Киевские святыни и монастыри Святой Руси. До тех пор, пока не сделан непоправимый шаг, и народ малорусский не ввергнут в унию или другую форму католизирующего христианства, мы не утратим нашего братства. Разрываемые националистическими (и в то же время вульгарно-западническими) потоками идей, мы должны соединяться в религиозном возрождении. И сейчас подлинно живые религиозные силы Украины от Русской Церкви себя не отделяют. От русского — к российскому. Россия не Русь, но союз народов, объединившихся вокруг Руси. И народы эти уже не безгласны, но стремятся заглушить друг друга гулом нестройных голосов. Для многих из нас это все еще непривычно, мы с этим не можем примириться. Если не примиримся — т. е. с многословностью, а не с нестройностью, то и останемся в одной Великороссии, т. е. России существовать не будет. Мы должны показать миру (после крушения стольких империй), что задача империи, т. е. сверхнационального государства — разрешима. Более того — когда мир, устав от кровавого хаоса мелко-племенной чересполосицы, встоскует об единстве как предпосылке великой культуры, Россия должна

дать образец, форму мирного сотрудничества народов, не под гнетом, а под водительством великой нации. Задача политиков — найти гибкие, но твердые формы этой связи, обеспечивающей каждой народности свободу развития и меру сил и зрелости. Задача культурных работников, каждого русского в том, чтобы расширить свое русское сознание (без ущерба для его «русскости») в сознание российское. Это значит воскресить в нем в какой-то мере духовный облик всех народов России. То в них ценно, что вечно, что может найти место в теле Вселенской Церкви. Всякое дело, творимое малым народом, как бы скромно оно ни было, всякое малое слово должны вложиться в русскую славу, в дело России. В наш век национальные самолюбия значат порою больше национальных интересов. Пусть каждый маленький народ, т. е. его интеллигенция, не только не чувствует унижения от соприкосновения с национальным сознанием русских (великоросса), но и находит у него помощь и содействие своему национально-культурному делу. Было бы вреднейшей ошибкой презрительно отмахнуться от этих шовинистических интеллигенций и через головы их разговаривать с народом. Многие думают у нас сыграть на экономических интересах масс против «искусственных» национальных претензий интеллигенций. Рано или поздно народ весь будет интеллигенцией, и презрение к его духовным потребностям отомстит за себя. Конечно, духовные потребности приходится отличать от политических притязаний: в титуле московских царей и императоров всероссийских развертывался длинный список народов, подвластных их державе. Многоплеменность, многозвучность России не умаляла, но повышала ее славу. Национальное сознание новых народов Европы в этом отношении не разделяет гордости монархов, но Россия не может равняться с Францией или Германией: у нее особое призвание. Россия — не нация, но целый мир. Не разрешив своего призвания, сверхнационального, материкового, она погибнет — как Россия.

Объединение народов России не может твориться силой только религиозной идеи. Здесь верования не соединяют, а разъединяют нас. Но духовным притяжением для народов была и останется русская культура. Через нее они приобщаются к мировой цивилизации. Так это было в Петербургский период

Империи, так это должно остаться. Если народы России будут учиться не в Москве, не в Петербурге, а в Париже и в Берлине, тогда они не останутся с нами. На русскую интеллигенцию ложится тяжкая ответственность: не сдать своих культурных высот, идти неустанно, без отдыха, все к новым и новым достижениям. Уже не только для себя, для удовлетворения культурной жажды или профессиональных интересов, но и для национального дела России. Здесь не важна сама по себе культурная отрасль, профессия — России нужны ученые и техники, учителя и воины. Для всех один закон: квалификация, ее непрерывный рост в труде и подвижничестве. Если великороссы составляют 54% России, то русская интеллигенция должна выполнить не 54%, а гораздо более общероссийской культурной работы, чтобы сохранить за собой бесспорное водительство.

Время для нас грозное, тяжелое. Бесчисленные народы России рвутся к свету, к культуре. Среди всех только великорусская интеллигенция, придавленная, разреженная, искусственно вытесняется с пути национального творчества... Молодое поколение варваризуется и в России и в зарубежье. Для него подчас, кажется, не под силу поднять культурную ношу отцов. Но надо не только поднять ее, но и нести дальше и выше, чем умели отцы. Ибо голос времени звучит неумолимо: «Всякое промедление — смерти подобно», как говаривал Петр Великий. Наши творческие силы еще не иссякли. Мы верим в наше призвание, не миримся с мыслью о гибели. Нам нужна лишь школа аскезы — культурной, творческой аскезы, без которой не создаются ни духовные, ни материальные ценности культуры.

Последние слова к христианам, к православным. Нельзя, разумеется, подчинить путь веры путям национальной жизни. Нет ничего гнуснее утилитарно-политического отношения к христианству. Но в православии дано нам религиозное освящение нации. Церковь благословляет наше национальное делание, при условии просветленности его Светом Христовым.

Но мы должны преодолеть в себе две слабости, которые до сих пор обеспложивают творческие силы христианской интеллигенции. Во-первых, мы должны отрешиться от привычной сращенности православия с политическими, культурными, бытовыми формами старого времени. Не считать идеалом право-

славия реставрацию старины и найти в нем источник свободы для творческого отбора в старых сокровищах, для творческого созидания новой жизни. Вторая — в известной степени противоположная слабость — это индивидуализм личного религиозного пути. Для отрешенного, погруженного в собственный мир строя души не возникает и проблем национальной культуры, да и культуры вообще. Как первая школа духовной жизни, эта замкнутость души может быть законной, необходимой. Как традиция, как стиль целого поколения — это уже некое уродство, становящееся национальной пассивностью. В обстановке русской трагедии, в наш грозный исторический час, это направление (как направление) свидетельствует просто о недоразвитии христианской совести.

Если мы в эмиграции — и поскольку наши братья в России — преодолеем в себе эти слабости, эти болезни роста, то главное дело русского национального возрождения уже сделано. Ибо жизненность и крепость русского религиозного возрождения Русской Церкви не подлежит сомнению. В Ней, в Русской Церкви дано живое средоточие нашей национальной работы, источник вдохновляющих ее сил. Но нужно помнить, что для этой работы необходима сложная, опосредственная трансмиссия этих духовных сил, что в деле национального возрождения участвуют: Церковь, культура, государство. И здесь я останавливался преимущественно на втором члене, наиболее угрожаемом и наиболее сложном, связующем действие сил духовных с механизмом социальных необходимостей.

На вопрос, поставленный в заглавии настоящей статьи: «Будет ли существовать Россия?» я не могу ответить простым успокоительным: «будет!». Я отвечаю: «Это зависит от нас. Буди! Буди!»

Хай-Ли

(Англо-русский съезд молодежи)

Религиозные конференции — эта, новая для нас, англосаксонская форма общения — давно уже приобрели право гражданства для русского зарубежья. Более того, они сделались одним из самых характерных явлений нашей жизни. Насытив известную потребность, они уже почти пресытили ее: как затянувшийся праздник, за которым не стоит достойного его будничного труда, как демонстрация обещаний, остающихся неисполненными. Слишком велик контраст между торжественными впечатлениями этих встреч и слабостью наших сил и их рабочего эффекта. Да и писать о них почти невозможно. Их смысл не в деловой и не в идеологической программе, а в обстановке общения, в тех религиозных «флюидах», которые не улавливаются в журнальном отчете.

И если тем не менее мы решаемся остановить внимание читателей «Пути» на скромной англо-русской студенческой конференции в Хай-Ли (апрель 1929 г.), то лишь потому, что она представляется нам маленьким звеном великого дела, давно поставленного историей, дела, в котором нашему поколению, быть может, суждено сказать решающее слово.

В том токе объединительных энергий, который пронизывает ныне христианскую Европу, сближение англиканства с православием, быть может, одно является темой сегодняшнего, а не завтрашнего дня. Это зрелый, уже слишком зрелый плод трехвековой истории. Сношения англиканства с греческой Церковью восходит к началу 17-го века, с русской — ко времени Петра Великого. Более полувека работает в Англии «Общество (Association) Англиканской и Восточной Церквей». В России вопрос об англиканстве был предметом работы особой комиссии при св. Синоде, и целый ряд русских иерархов и богословов приложили руку к этому делу. Недавно скончавшийся Агафан-

гел, митрополит Ярославский [1], был вице-председателем упомянутого «Общества».

В отличие от других явлений интер-конфессионального общения – пока еще мирянских и свободно безответственных – сношения православных и англикан дошли уже до того порога, когда епископы (англикане на Ламбетской конференции 1920 г.) могут вырабатывать условия соединения, как материал для грядущего собора. Греки пытались даже, с опасной торопливостью, проводить это ответственнейшее решение и через соборные формы, но оно повисло в воздухе, не получив признания и на греческом Востоке. Трагическая скованность русской Церкви делает невозможным вселенское решение. Лишь до известной степени оно предугадывается фактически установившимся между отдельными православными Церквами Востока и англиканством частичным общением в таинствах (intercommunion).

Что стоит за этими официальными и дипломатическими актами?

Со стороны англикан – вековое уже движение к вселенской церковности, к выходу из исторического тупика Реформации, к полноте догматической, сакраментальной и социальной жизни. Сто лет тому назад «оксфордцы» подняли восстание против религиозного индивидуализма. Теперь их знамя несет мощное англо-кафолическое движение – организованная партия внутри государственной Церкви, влияние которой постепенно сказывается и в чисто протестантских кругах. Возрождение церковности в англо-кафоличестве сочетается теперь, в отличие от дней Кибля и Ньюмэна [2], с сильным социальным вдохновением, со свободой научного исследования. Имя консерваторов менее всего подходит к людям, так смело порвавшим вековые традиции ради возвращения к традициям тысячелетним. Центральным для них является литургическая и сакраментальная жизнь (не в смысле обряда, а в смысле религиозного содержания), развертывающаяся и вне храма в полноте современной культуры. Найти древнехристианскую и патристическую установку к теоретическим и практическим проблемам современности – вот задача, стоящая для многих из них, – задача, близкая нашему пониманию «оцерковления».

В Хай-Ли встретились, собственно, представители англиканской и православной молодежи, но с ними были и лидеры, ко-

торыми читались доклады – со стороны англикан все священники, во главе с Фриром, ученым епископом г. Труро, одним из главных вождей англо-кафоличества. Таким образом, значение конференции выходит далеко из ряда студенческих съездов.

Построение программы было таково, что при общем единстве темы («литургика») по каждому вопросу читались два доклада: один англичанином, другой – русским. Казалось бы, здесь и должны обнаружиться разногласия. Их не было. Были различные подходы, различные ударения, не было противоречий. И в этом – самое удивительное и значительное в нашей встрече. А между тем англичане высказались с достаточной ясностью и силой. Ими утверждалось жертвенное значение Евхаристии и соборность церковной жизни.

Беседы по докладам были перенесены, как это в обычае у англичан, в более интимные «дискуссионные группы». Здесь были споры. Но чаще всего они носили характер споров между англичанами – между англо-кафоликами и протестантами, которые в небольшом числе были все же представлены на съезде. Нередко православная идея победоносно защищалась устами англикан. Создавалось впечатление, что расхождение между англиканской и русской группами не острее и не глубже разногласий, разделяющих различные богословские школы внутри самой православной (например, русской) Церкви. К русским обращались вопросы. И один очень серьезный, на который нелегко дать ответ: о границах и критерии церковного предания. Англикане хотят знать: что, за пределами Никейского символа и определений вселенских соборов, православная Церковь признает как догмат, и признания чего она может потребовать от них при соединении?

На частном собрании лидеров вопрос был поставлен епископом Трурским со всею определенностью: соединение Церквей может быть достигнуто лишь на основе догматического единства. Где искать его содержания? Определенного ответа дано не было. Этот ответ – несомненно, одна из очередных задач русского богословия, которое не имеет своих «символических» книг.

В молитвенном общении – а эта сторона была очень сильно выражена на съезде – не было никаких преград, до последней, решающей: разделения у евхаристической чаши. Эта боль раз-

деления в близком, почти братском общении, налагает повелительную ответственность сделать все, что в человеческих силах, чтобы иметь право на полное религиозное общение.

Не следует обманывать себя насчет легкости путей к этой великой цели. Англо-кафоличество представляет лишь течение меньшинства – пусть возрастающего в своих силах. Оно не хочет порвать с Церковью-матерью, стоящей на почве Реформации. Оно хочет медленно перевоспитывать Ее в духе своих, вселенских идей. Удастся ли это, покажет будущее. Да и внутри англо-кафоличества, конечно, сильнее (по крайней мере, до сих пор) было течение к Риму, а не к Востоку. Всеми своими корнями англиканская Церковь уходит в латинское католичество и не желает порывать этих нитей. Но насколько трудно сохранить верность древней латинской традиции (Августиновско-Бенедиктинской), отказавшись от современного после-тридентинского ее развития[3] (а собственно средневековье?), показывают примеры великих обращений, которые Римская Церковь имела и продолжает иметь именно в англо-кафолических кругах: имена Ньюмэна, Маннинга[4] у всех в памяти. Со стороны Востока трудности не меньшие. Во-первых, обрести орган, способный быть внешним выразителем вселенского голоса Церкви (центр тяжести проблемы в России), во-вторых, найти искомый догматический минимум, составляющий содержание предания православной Церкви.

Во всяком искреннем деле сближения необходимо, чтобы оно представлялось ценным для обеих сторон, ценным внутренне, субъективно – так сказать, эгоистически. Иначе это будет слишком прозрачная работа по уловлению душ, обращению, воссоединению, – которая всегда скорее разделяет, чем соединяет. Что же может дать православным Церквам Востока факт соединения с ними поместной англиканской Церкви? В зависимости от ответа на этот вопрос рождается или падает энергия и деятелей движения. Нам представляются последствия такого события неизмеримыми. Православная Церковь по-новому актуализирует свою вселенскость, перестав ощущать себя (т. е. в психологической ограниченности людей) как Церковь только Восточную, связанную с одной географической или политической традицией (Византия). Она вместит в себя, не потенциально только, новый культурный мир, освящая пра-

вославное латинское средневековье, и в то же время все, что есть достойного и ценного в деле Реформации. В частности, это обещает оцерковление огромной социальной энергии англосаксонского мира и его богословского исследования. Последнее, конечно, имело место и раньше, в лучшие времена русской богословской школы, которая работала в тесном общении с западной наукой. Теперь, после огромного культурного провала русской революции, научные традиции придется создавать наново, и помощь Англии здесь особенно близка.

Англиканская Церковь по своему типу является настоящим мостом христианской Европы: между Римским католицизмом и сектами Реформации. Соединение или даже сближение ее с православными Церквами Востока означает для православия завоевание центральной цитадели европейского мира, небывалое расширение его лучеиспускания, далеко за пределами собственно соединившихся Церквей. А мировое положение Англии превращает всякую европейскую проблему, с нею связанную, в проблему поистине земную, решающуюся на всех пяти частях света. Все это может показаться неважным для людей, презирающих количество, и утверждающих, что вселенскость Церкви без ущерба воплощается в двух или трех оставшихся верными христианах. Но для отцов древней Церкви провиденциальным был факт римского объединения «вселенной». И они не могли примириться меньше, чем на вселенских рубежах для вселенской Церкви Христовой.

Англо-русская конференция в Хай-Ли

3–8 АПРЕЛЯ происходила третья уже встреча русской и английской молодежи, устраиваемая Английским Христианским Студенческим Движением. На этот раз съезд был особенно многолюдным (до 100 человек, из них треть русских) и, хочется думать, не расхолодил, а укрепил наши недавние, но столь дорогие для обеих сторон связи.

Темой третьей конференции была Литургия, с сосредоточением на св. Евхаристии и с расширением до общего учения о Церкви. Английские и русские священники и профессора выступали с докладами на общие или параллельные темы. «О. св. литургии: реальности в глубине ее и ее выражений» – говорили епископ Труро и о. Сергий Булгаков. На общую тему «О некоторых основных аспектах литургии» говорил, с православной стороны – о. Лев Жилле, с англиканской – о. Ривс о евхаристической жертве. На тему: «Социальный аспект литургии» говорили проф. Г. В. Флоровский и о. Уидрингтон. Вступительные доклады, более общего характера, были прочитаны проф. Г. П. Федотовым: «Православная Церковь и ее исторические судьбы» и о. Моссом: «Кафоличность Церкви». Но заключительный доклад о. Эндрхилла удержал внимание на «Евхаристии, как общении святых».

Доклады были кратки, и беседы по ним происходили в «дискуссионных группах», где можно было непринужденно высказываться т ставить вопросы, касающиеся сторон жизни англиканства и православия. Можно сказать с полной откровенностью: ни в одном из докладов мы не замечали неправославной, тем более, антиправославной тенденции. Были различия в подходах, в направленности интересов, не было различия в принципах. Как общее правило, англикане меньше нас интере-

суются умерительно-догматической основой церковности, а более практической — не в одном морально-житейском, но и в молитвенно-религиозном смысле слова. В евхаристическом таинстве и догматические основы были поставлены ими достаточно четко («жертва», «общение святых»), так что православные и англиканские доклады дополняли друг друга. В группах обнаруживались иногда действительные разногласия. Кое-кого из англичан смущало православное почитание Богоматери, святых, икон и наше отношение к церковному преданию. Но и здесь англикане не выступали, как однородная группа. Чаще всего протестантские возражения находили отповедь со стороны кого-нибудь из православно-мыслящих англикан. Создавалось впечатление большого, если не полного, единомыслия в важнейших вопросах веры.

Конечно, такое единомыслие объясняется отчасти самым составом конференции. В этом году на нее приехали почти исключительно представители англо-кафолического течения в англиканской церкви, и при том, естественно, сторонники сближения с Востоком, а не с Римом. Но среди них были выдающиеся представители англиканской церкви, во главе с ученым епископом Труро. По их словам, англо-кафоличество после войны растет неудержимо, и его идеи делают завоевания даже среди протестантского большинства англикан. Они надеются, что недалеко то время, когда их меньшинство, уже теперь внушительное, сможет говорить от имени англиканской церкви. При таких условиях наши конференции приобретают особое значение. Правда, на них встречается, главным образом, молодежь, не призванная говорить от имени церквей. Но эта молодежь, со стороны англичан — почти вся из студентов-богословов — представляет будущее англиканской церкви, и ее искания, ее работа встречает признание и благословение значительной части священства. Наши конференции не призваны вести переговоров о соединении церквей, ставить конкретные условия соединения, но они выполняют важную работу взаимного узнавания, сближения, любви, без которых дело соединения не может быть совершено. Дело ученых богословских комиссий выработать формулы единения, дело всей православной Церкви, в лице ее собора или всех ее автокефальных глав, принять в общение новую Церковь — сестру. На пути

к этой великой цели стоят серьезные препятствия. С нашей стороны: мученическое безмолвие русской церкви и слабость сведений об англиканской церкви, слабость интереса к ней в современном русском поколении. (В недавнем прошлом это было не так: «Ассоциация англиканской и восточной церквей» существует с 1864 года и одним из ее представителей был недавно почивший митрополит Агафангел). С англиканской стороны: инерция протестантской традиции, которая представляет прошлое церкви, понятное нежелание англо-кафоликов идти на раскол с исторической церковью своего народа. Остается работать, ждать и молиться.

И скромные студенческие конференции выполняют сейчас страшно ответственную роль скаутов-разведчиков, которые нащупывают – не врага, а друга. В этих встречах не беседам, пожалуй, принадлежит главное значение, значение решающего опыта, а совместная молитва.

Мы дважды в день встречались с англичанами в часовне на молитве, слушали по очереди православную и англиканскую литургии и вечерню. И этот опыт дал чрезвычайно много – для обеих сторон. Мы могли видеть и оценить их удивительное благоговение, сдержанную напряженность молитвы, сосредоточенность молитвенного молчания, прекрасную простоту проповеди. Их общее причащение за каждой литургией, в торжественном безмолвии, производило потрясающее впечатление. Такое же впечатление производила на них наша литургия, за которой они следили по английскому тексту переводов. Наше взаимное участие в молитвах было полным, останавливаясь мучительно лишь у евхаристической чаши. Здесь начиналась боль разделения, о трагедии которого так изумительно говорил о. Эндрхилл в своей последней речи, у многих вызвавшей слезы.

И мы можем засвидетельствовать: это новое для нас английское благочестие не ограничено стенами храма. Мы общались с этими юношами почти неделю и мы видели, какой жертвенной готовностью они горят. Среди них есть послушники, которые примут вскоре монашеские обеты, есть миссионеры из Индии, ведущие жизнь полную лишений и трудов. В этих трудах и молитвах, в этом духовном горении, целомудренно затушеванном милым английским юмором, для нас приоткрылась новая свя-

тость, которая уже созревает до вмещения в соборную полноту православия.

В перерыве между конференциями дело сближения между русским — православным и англиканским студенчеством — ведет «Содружество имени св. муч. Албания и преп. Сергия Радонежского». (Им издается и полурукописный журнал на английском языке.) Велика задача, велика и ответственность, которая ложится на Содружество. Пожелаем же ему оказаться вровень с огромной церковно-исторической задачей, выпавшей на его долю.

Православный нигилизм или православная культура?

Статья Л. Гринченко представляет первый на страницах «Вестника» отклик «детей» на обвинения «отцов». Мы приветствуем его почин. Чтобы договориться до чего-нибудь, нужно объясниться начистоту. То, что высказал Л. Гринченко, несомненно, на уме у многих. Мы ждем, что эти многие не останутся безмолвны и подадут свой голос в этом интересном споре.

Пока приходится пожалеть, что свою основную мысль Л. Гринченко осложнил историческими экскурсами, не разъясняющими, а затемняющими ее. А главное, что он с такой неосторожной смелостью принял брошенный молодому поколению вызов и оставил за собой кличку «нигилиста». Подражая в этом отношении Базарову, он до известной степени принял на себя защиту русского нигилизма. Но то, что было естественно для революционера Базарова, отрицавшего «все» (кроме естественных наук), то оказывается весьма странно в устах православного защитника крепкой традиции. Этот парадокс несколько разъясняется особым значением, в котором автор употребляет слово нигилизм. Для него нигилизм лишь «нечувствие» к ценностям старшего поколения, т. е. разрыв с отцами. Он ошибается лишь, считая это значение слова «популярным». В таком смысле слово «нигилизм» употребляется им впервые, и нельзя сказать, чтобы новая терминология содействовала ясности спора.

Право каждого поколения на искание своего собственного пути и на защиту его от «отцов» не подлежит сомнению. (Как, с другой стороны, не подлежит сомнению и то, что народ, в котором каждое поколение начисто отрицает дело отцов, не может создать органической культуры.) Но не об этом праве идет речь. Старшее поколение сейчас упрекает молодежь не в бунте, а в отрицании или недооценке культуры. Это и называется в

просторечии православным нигилизмом. Нигилизм — русский, верующий (а не скептический) — православный, базаровский или всякий иной, — характеризуется тем, что, за исключением единственного, признаваемого за основу жизни, все остальное начисто отрицается: как барское и ненужное (шестидесятники), как «надстройка» (марксисты), как еретический соблазн (наше время). В этом сказывается безудержность русской натуры, плохо воспитанной, не привыкшей к сложности жизни и не умеющей зараз держать в уме более одной мысли. Отсюда это повальное упростительство, которое с 60-х годов является злокачественной болезнью, каким-то раком, разъедающим некогда цветущий и богатый организм русской культуры (Пушкин и его время). Но в условиях революционной катастрофы, истребления культурного слоя в России, новый нигилизм грозит вообще культурным срывом России, превращением ее в безбрежное и серое — допустим, православное и демократическое — Пошехонье.

Л. Гринченко прав, конечно, когда связывает русскую борьбу отцов и детей («нигилизм» в его смысле) с отрывом от церковной традиции. Он менее прав (но все же прав), указывая на устойчивость Москвы. Его ошибка в том, что он не видит в Московской Руси глубокого кризиса начала XVI века, существенно изменившего весь ее духовный строй. От удельного быта к самодержавию, от «святой Руси» к «православному царству» — это была огромная ломка нравственных и религиозных понятий. Вассиан Патрикеев и Курбский были консерваторами, связавшими дело старого боярства с заветами св. Кирилла Белозерского и Нила Сорского. Вместе с погибающим классом погибали (или тускнели) и эти заветы — идеал полутысячелетней жизни древней Руси. Это показывает, что и религиозная цельность, даже построенная на православной церковности, не предохраняет от революций в области культуры — как духовной, так и социальной. Это понятно: культура, даже религиозная, есть область человеческого творчества — всегда изменчивого, даже тогда, когда оно утверждено на камне веры. Прекращение движения есть смерть, застой — тяжелая болезнь. Москва XVII века была тяжело больна, скрывая свой недуг под обманчивым румянцем тучной дебелости и красками внешнего обрядоверия. Реформы (или революция) Никона и Петра бы-

ли неотвратимым, хотя и опасным средством спасти больного от паралича.

Полезно вдуматься в трагедию древней Руси, ибо в ней заложены отдаленные корни русского нигилизма (и в нашем и в Гринченковском смысле). Православная Русь получила из Греции [1] неповрежденную чистоту веры и сохранила ее. В своей духовной жизни она явила миру высокий образец христианского подвижничества, еще не вполне уясненного для нас самих. В своем религиозном искусстве она обнаружила несомненную гениальность. Она сумела создать могучее государство, о которое разбились враждебные волны и с Запада и с Востока. Одного не имела Русь: культуры, мысли. В этой области она не пожелала учиться у греков, не подняла факел, брошенный погибшей Византией, и осталась в младенческой поре сознания. Она забыла слова апостола: «Не будьте младенцами по уму». В результате, когда она столкнулась с «умом» в лице Запада, в лице немецкой слободы в Москве, она оказалась перед ним безоружной. Неизбежный для ее существования процесс усвоения западной техники для варварских и простых (не в добром смысле) умов превратился в духовное рабство и отречение от своей традиции.

Не то же ли повторилось в 60-х гг.? Конечно, русский нигилизм этих годов может быть поставлен (Гринченко прав) в линию русской беспочвенной мысли 20-х, 30-х и т. д. годов. Но этот нигилизм имеет и другие корни. Недаром он связан с появлением на исторической сцене разночинцев, людей старой православной культуры, в большинстве случаев из духовной среды. Семинаристы — самый заметный слой среди нигилистов. Как объяснить это? Не тем ли, что в своих семинариях, или, шире, в старой традиции, они не нашли культуры, не нашли оружия достаточно острого, чтобы справиться с атакой Бюхнеров и Молешотов [2]? Жалки были враги (не выше коммунистических идеологов), но и перед ними не устояли. Для многих отрыв от религиозной почвы был мучителен. Добролюбов, например, был сильной религиозной натурой. Погубила его слабость разума, детская беззащитность перед змием.

И теперь — трагедия нашего времени. Поколение, своими исканиями, болью, грехом и покаянием выведшее русскую мысль на дорогу православной культуры, с тревогой смотрит

на будущее. Если светильник его после него окажется в руках православных нигилистов, что сулит завтрашний день? Сумеют ли они отстоять это сокровище, все значение которого им самим непонятно, от ударов врага? Снова, в который раз, крепость православной культуры на Руси будет сдана без боя. За семинаристом ханжой идет семинарист-кощунник, не может не прийти, по закону исторического возмездия. Доколе же будет продолжаться эта бессмысленная карусель? Всякому долготерпению есть конец – даже Господа Бога. «Бог волен из камней сих создать детей Аврааму». Индусы и китайцы придут и возлягут с Авраамом и московскими угодниками в то время, как на месте некогда святой Руси будет расстилаться духовное болото.

Вот от какого призрака мы с ужасом отвращаемся – мы, имеющие опыт всяких нигилизмов, – и говорим: довольно.

В своей критике богословских достижений старшего поколения Л. Гринченко совершенно прав. Эпоха исканий не была, не могла быть эпохой свершений. В ней много незрелого, субъективного, подлежащего пересмотру.

Новая эпоха ждет творческого синтеза, целостного, чистого, «мерного» православного гнозиса (мудрости). Но единственное условие для него – школа мудрости. Не цензоры, не инквизиторы, не ересиологи создают богословие. Ссылки Л. Гринченко на Оригена и св. Григория Нисского весьма кстати – только не для его позиции. Даже в боговдохновенном творчестве христианской догмы отцы Церкви не были свободны от заблуждений, и первые создатели систем, первые мыслители, смело поставившие целью выразить содержание Откровения на языке эллинской мысли, потерпели и самые тяжелые неудачи. Но завершители их дела, основоположники православия не были «нигилистами», простыми искоренителями ересей. То были люди высокой культуры, соединившие свою мысль и культуру с духовной жизнью и церковным вдохновением. Св. Григорий Нисский из их числа, наряду с другими каппадокийцами, с великим Афанасием и Кириллом. Их вдохновенная мысль, а не «панарионы» (каталоги ересей) легла в основу вселенских соборных символов.

Памяти Г. Н. Трубецкого

6 ЯНВАРЯ (24 декабря) скончался князь Григорий Николаевич Трубецкой. Вся русская колония Парижа, без различия направлений, объединилась вокруг его гроба в безмолвной скорби. Наше Движение [1] потеряло в нем верного друга и покровителя, бывшего членом Совета движения, участником наших съездов, гостем кружков и праздничных собраний молодежи, согревавшего их исходившими от него лучами ясной и тихой мудрости.

Князь Григорий Николаевич был сыном замечательной семьи, сохранявшей лучшие заветы старой России — то, что было в ней чистого, свободного, христианского. Двое старших братьев его, Сергей и Евгений Николаевич были крупными религиозными философами, из школы Влад. Соловьева, блестящими писателями и общественными деятелями. В воспоминаниях Евгения Николаевича прекрасно передана та атмосфера высокого идеализма и философских исканий, в которой протекала юность братьев Трубецких. Григорий Николаевич (род. 14/26 сентября 1873 г.) не был писателем, но достойно служил России на дипломатическом поприще. Окончив Московский университет, он поступил в министерство иностранных дел и служил атташе и секретарем в посольствах Вены, Берлина и Константинополя.

Война застала его посланником в Белграде. Его перу принадлежит один из исторических актов Великой войны — воззвание Вел. Кн. Николая Николаевича к полякам, с обещанием автономии польскому народу. Когда перемена военного счастья заставила сербскую армию эвакуироваться через Черногорию на о. Корфу, Григорий Николаевич был с нею. Его жена, кн. Мария Константиновна, была заведующей Красного Креста. Князь и княгиня разделили страдания братского народа.

Во время войны гражданской Григорий Николаевич заведовал политическим отделом при ставке Главнокомандующего.

Но с этого времени его церковное служение уже первенствовало над государственным.

Вместе с братом Евгением он был членом Московского Собора 1917–1918 гг. Григорий Николаевич близко стоял к почившему патриарху и унес с собой в изгнание его заветы. Чуждый всякому фанатизму и политиканству, он всегда стремился в своей церковной деятельности к миру и единению, но на основе церковной правды. Болея душой за Церковь, он остерегался страстью, горячностью бередить Ее раны.

Для всех нас, имевших счастье знать его, он был учителем терпимости – христианской и православной свободы. Только к гонителям Церкви и их наемникам – «обновленцам» – он относился с непримиримой строгостью.

Стойкий, совестливый, справедливый – он воплощал в себе те добродетели старой России, которые, кажется, уходят из нашей жизни. С ними он умел соединить редкую скромность, тот христианский и национальный дар Трубецких, о котором «внешние», не подозревая его источника, не знали, как сказать: истинный аристократизм, или демократизм. Патриарх русского православного Парижа, князь Григорий всегда любил держаться в тени, избегал общественных выступлений, редко полемизировал, был простым среди простых, среди юношей – не учителем, а другом.

Бесконечно больно думать, что он ушел от нас, что никогда в наш круг не войдет его светлое, мудрое лицо, не раздастся тихий голос...

Да будет легок и светел его небесный путь.

К вопросу о положении Русской Церкви

МОЛЧАНИЕ «Вестника» по одному из самых болезненных вопросов, которыми мучится сейчас русское православное общество – в России и за рубежом, – могло удивлять наших читателей. Объяснение – в самой трудности темы, особенно в условиях нашей разобщенности от России. Эти трудности таковы, что даже в близком и тесном редакционном кругу «Вестника» не могло быть достигнуто единомыслие. Вот почему мы воздержались от редакционных статей по самым злободневным вопросам, касающимся Русской Церкви. И сейчас мы можем подойти к ним в порядке выражения не общего, а личного мнения. Не претендуя на исчерпывающее освещение вопроса, мы лишь открываем обмен мнений в среде Движения.

1

Спорным и трудным для понимания является, собственно, не положение русской Церкви пред лицом государства, пред лицом врагов, но путь церковного водительства, политика ее верховных иерархов. Правда, сама эта политика может уясниться лишь для того, кто отчетливо представляет себе всю сложность русской жизни. Здесь, в эмиграции, это нелегко, это требует внимательного изучения материалов, постоянного пересмотра предвзятых взглядов. Трудно представить себе конкретно ту обстановку полулегальности, в которой живет Церковь. Храмы открыты, но храмы взрываются динамитом. Епископы и священники в торжественных облачениях совершают свое служение у алтаря, и они же тысячами ссылаются в Соловки и Сибирь за это дозволенное законом, открыто совершаемое служение. Конституция и декреты объявляют свободу совести, но

открытое исповедание себя христианином для большинства означает потерю работы, голод, гражданскую смерть.

Понять это трудно, но возможно. Даже в материалах, публикуемых нашим «Вестником», можно найти краски для этой фантастической картины. Мы не будем к ней возвращаться. Подчеркнем лишь ее пестроту, смущающую и тревожную для совести, которая жаждет определенности. В одном отношении эта пестрота нас, в отличие от большинства иностранцев, не может ввести в заблуждение. Мы знаем, что в России преследуют Церковь, христианство, религию вообще, что тысячи людей уже пролили свою кровь за Христа, что не будет преувеличением, а точным выражением действительности назвать тот режим, в котором живет Русская Церковь, режимом гонений.

2

Всякий раз, когда в мире возобновляется гонение на Христа и Его Церковь, мысль возвращается ко временам первых мучеников, чтобы там искать уроков и назидания. Два факта проходят красной чертой сквозь трагическую и славную историю этих столетий: 1) Церковь не одобряет добровольного искания смерти, вызова гонителям, доносов на себя (в предведении человеческой слабости и возможного отступничества перед казнью); 2) Церковь очень строго и широко толкует самое понятие отступничества. Отлучению подлежат не только воскурившие фимиам перед идолом (статуей императора), но и лица, получившие за деньги ложное удостоверение в этом акте, которого они не совершали (libellatici [1]), и лица, выдавшие по требованию властей священные книги (traditores [2]). История говорит нам о том, что и в те героические времена пламенной веры отступничество в эпоху гонений бывало массовым явлением. Держалось стойко лишь меньшинство, бежавшее, укрывавшееся или в тиши ожидавшее своего часа. И среди этого меньшинства мученичество было единичным, исключительным явлением. Это объясняет общее благоговейное почитание мучеников с самого момента их славной кончины, а часто даже и при жизни. С прекращением гонения начинается возврат в Церковь падших и слабых, которые принимаются через публичное покаяние.

Русская Церковь дала Христу тысячи мучеников, особенно в первые годы революции. Гонения воспламенили веру и ревность избранного меньшинства. Давно Русская Церковь не знала такого цветения святости, как в наши дни. Мы все с любовью и надеждой взираем на чистую кровь новых мучеников, это «семя Церкви», по слову древнего отца [3].

И, однако, при сравнении нашей эпохи с древнехристианской не может не поражать один факт: крайняя и всеобщая терпимость по отношению к отступничеству. Если бы к современной России применить древнюю строгость, мало кто мог бы считать себя членом Церкви. В России не требуют воскурения фимиама, но требуют на каждом шагу отречения от Бога. От учителя – атеистической пропаганды в школе, от артиста и художника участия в безбожных спектаклях, изданиях, плакатах и проч., от всех советских служащих и рабочих – участия в процессиях под знаменами с кощунственными и антихристианскими лозунгами. Наконец, почти каждый служащий и рабочий должен быть членом профессионального союза и на его профсоюзной книжке написано, что он входит в состав III-го Интернационала, принципиально – атеистическая доктрина которого всем известна. С точки зрения древней Церкви, почти все православные граждане СССР – libellatici, а многие и traditores (почти все священнослужители), выдавшие врагам церковные святыни. Удивительно не то, что масса людей под угрозой голодной смерти совершает кощунственные акты, но то, что зачастую совершают их верующие, церковные люди, которые и не помышляют хотя бы временно выйти из состава церковного общества или искупить свое публичное отступничество публичным покаянием. И если мы склонны извинить несчастных невольных демонстрантов, то уже с ужасом думаем о профессорах и педагогах, которые ходят в церковь и читают материалистические и атеистические лекции, или о набожных актерах, которые на подмостках глумятся над Христом. Это вещи, которые не могут быть ничем и никогда оправданы, извинены, а только прощены, при условии раскаяния. Самая возможность их свидетельствует о глубокой деморализации, которая господствует в России, верующей и неверующей, а с другой стороны, об утрате символического сознания. Символ – знак, внешнее выражение веры, исповедание ее перестают казаться

вещами важными. Лишь бы иметь Бога в душе. Но это презрение к символу таит большие догматические опасности и вместе с тем угрозу для единства и крепости церковного тела [4].

3

Есть несколько условий, которые делают положение Церкви в России глубоко отличным от христианства римских времен и если не опрадывают указанной выше терпимости, то объясняют совершенно иное отношение Церкви к окружающему обществу и государству.

Прежде всего гонение на веру в России носит скрытый или наполовину скрытый характер. Людей никогда не убивают и не ссылают «за имя Христово», а чаще всего под прикрытием мнимых политических преступлений. Но умереть за Христа и умереть за противодействие социальной революции – религиозно совершенно разные вещи. И это политическое прикрытие гонителей далеко не всегда оказывается мнимым. Никто не может доказать, что для коммунистов истребление веры является более важной целью, чем истребление буржуазии или укрепление своей власти. Вернее обратное. В гонении на религию в России есть, бесспорно, какой-то процент чистого, демонического богоборчества, но есть и доля (вероятно, более крупная) политического страха перед Церковью как социальным институтом, возможным центром народного сопротивления. Старые политические связи между Церковью и государством (монархическим), казалось, оправдали, особенно в первые годы революции, такие опасения диктаторов. Отсюда новая задача для Церкви – для ее иерархических вождей – разорвать эту связь церковных и политических идей, «очистить» религиозное исповедничество от всякой примеси политической и национальной борьбы.

Во-вторых, Церковь в России живет не среди чуждого языческого общества, в чаянии близкого и последнего разделения Страшного Суда, но в среде народа, исконно христианского, судьбы которого всегда были неразрывно связаны с православием. Русская Церковь не может сбросить с себя ответственности за русский народ. Среди ее гонителей, среди равнодушной

массы, отходящей от веры отцов, большинство – ее крещеные блудные сыны, от которых она не может отвернуться. Вот почему педагогические, миссионерские оглядки и соображения в значительной мере определяют поведение церковных деятелей. Церковь в России – Церковь меньшинства, но это меньшинство, по старой привычке и по новой надежде, сознает себя народом, не противополагает себя народу, молится о спасении России, а не одного лишь малого стада.

Эти два коренных условия и определили «новую церковную политику» почившего патриарха. После первого года борьбы с большевиками, борьбы нерасчлененной, национально-религиозной патриарх выходит на новый путь. Он отказывается от борьбы с революционной властью и воспитывает Церковь в аполитическом исповедничестве. Понятны мотивы этой новой политики. Патриарх желал отнять у врагов всякий повод – и действительное основание – для политической борьбы с Церковью, для политической мести. С другой стороны, отказываясь от сопротивления новому строю, патриарх открывал широко двери Церкви для тех масс рабочих и отчасти крестьянских, которые, став на сторону революции, увидели в Церкви классового врага. Как известно, эта политика патриарха увенчалась двойным успехом. В самый разгар обновленческого раскола она спасла церковную организацию от ударов власти, сохранила культ и таинства для народа и начала медленный, но благословенный поход в народ, обратное завоевание Христу отпавших своих детей.

В основании этой политики лежал духовный опыт, более глубокий, нежели всякая политика, хотя бы церковная. Внутреннее очищение Церкви в огне мучений совершалось путем аскетического надрыва всех уз, связывавших издревле православную Церковь с государственной и национальной жизнью. Отречение от традиций старого строя, новый «политизм» Церкви не был вынужденным требованием тактики. Он вытекал из ощущения новой и в то же время самой древней религиозной правды. Патриарх не лгал большевикам в 1923 году, не лгал и в своем Завещании [5], когда проводил грань между прошлым и настоящим, когда каялся в своем поведении первых лет. Но аполитизм Церкви не означал ее отрыва от народной жизни. Отказ от теократических отношений к государству не

был отказом от борьбы за душу народа. Народ – не нация, но рассеянное стадо Христово, которое надлежало собрать, укрепить, спасти. Предстояло новое крещение Руси.

В этой обстановке вождям Русской Церкви менее говорили уроки древней гонимой Церкви, чем, может быть, национальный опыт монгольского ига, с его тяжелой школой унижений, внешней покорности, но внутреннего очищения, собирания духовных сил. Путь Александра Невского становится символическим для Русской Церкви в годы революции. Говоря церковным языком, соображения «икономии» [a] берут верх над «акривие» [b], – по мирскому, но не совсем точно: компромисс – над радикальной принципиальностью. Этой икономией, этим компромиссом определяются отныне внешние отношения между Церковью и коммунистическим государством.

Таков был завет патриарха Тихона, таков был его путь, оправданный Церковью, народом и историей. Зачеркнуть его, пытаться вернуть Церковь на путь политических заговоров, сделать из нее орудие реставрации – безумное и злое дело. Те, кто стоят за него, – карловацкая иерархия за рубежом [в], – не только внешне, но и внутренне отрезают себя от Русской Церкви и ее искупительного мученического опыта.

И, однако, при всем благоговении к личности почившего патриарха и признании его правды, можно указать одну слабую сторону его дела, в которой лежат зародыши грядущих тяжелых падений. Та форма, в которую патриарх облек свои исторические акты 1923 и 1925 года, мучительно не соответствовала их подлинному церковному значению Изложенные советским стилем, быть может, продиктованные в советских канцеляриях акты эти с внешней стороны были унизительны для Церкви. Патриарх не допускал в них никакой лжи, но между его мыслью и словом было, несомненно, большое качественное несоответствие. Церковное общество, которое сначала не хотело признавать подлинности этих актов, скоро привыкло к ним, закрывало глаза на их форму, прощало ее из глубокого уважения к патриарху. Трудно судить теперь, насколько эта

[a] Икономия – церковное строительство, спасение душ (прим. Г.П.Федотова).

[b] Акривие – идеальная правильность, прямизна учения и жизни (прим. Г.П.Федотова).

форма была неизбежна: удовлетворились ли бы враги заявлениями, облеченными в более достойные, церковно оправданные слова? Возможен вопрос: не сказался ли здесь общий в России нашего времени недостаток чувства слова, символа, формы, о котором мы говорили выше? Слишком легко относятся к сказанному слову, еще легче к напечатанному, к советскому, газетному, которому привыкли не верить.

Патриарх, несомненно, знал, что впечатление напечатанных его слов будет невелико, и эта малость общественного впечатления облегчала ему его тяжелый компромисс. Эта форма, или, вернее, это отсутствие формы, было жертвой, было унижением, и, если говорить церковно — точно, было грехом: малым грехом, который патриарх принял на свою святую совесть для спасения своего народа. Грех этот прощен ему на земле, — верим, прощен и на небесах. Но свойство каждого ничтожного греха, — оставлять за собой след: быть источником новых искушений, новых соблазнов [7].

4

Митрополит Сергий, как и Петр, первый местоблюститель патриаршего престола, продолжал церковную политику патриарха. По отношению к советской власти она сводилась к им формулированной, не на совсем церковном языке, *лояльности*. Лояльность означала средний путь между обновленчеством, принявшим и благословившим коммунистическую революцию, и карловацким отколом, стоявшим за церковно-политическую контрреволюцию. Несмотря на некоторые трения, которые митрополит Сергий встретил среди иерархии (митрополит Агафангел, потом «григорьевцы» [8]), его церковное руководство нашло одобрение со стороны огромного большинства верующих и, что особенно важно, со стороны исповедников (Соловецкая группа), которым естественно принадлежит право блюсти церковную чистоту [9]. Опираясь на поддержку общецерковного мнения, митрополит Сергий вел деятельные переговоры с властью, целью которых была легализация православной Церкви, ее центральных и местных учреждений, духовной школы и печати. Летом 1927 года появилась Декларация ми-

6

трополита Сергия, которая имела целью купить у власти эти уступки. Документ этот, имеющий длительную предысторию, представляет странную и соблазнительную смесь чисто-церковных, оправданных жизнью и опытом патриарха Тихона формулировок, — и политических выпадов, грубость которых заставляет предполагать их источник в казенных перьях ГПУ [10]. Лояльность, о которой говорит здесь митрополит, понимается им, в сущности, как новый союз Церкви с властью — принципиально-атеистической и не прекратившей ни на минуту гонения на Церковь. Этой власти расточаются комплименты, и громы обрушиваются на ее врагов. Борьба с этой властью объявляется противоцерковным делом. При некотором внешнем сходстве с актом патриарха Тихона, этот документ, в сущности, сходит с пути аполитизма, на который поставил Русскую Церковь патриарх. Занимая определенную позицию в еще нерешенной политической борьбе, Церковь становится на сторону сегодняшних победителей. То, что было стилистическим несоответствием в устах патриарха, приобретает характер искажения действительности в устах его правопреемника. Этот акт митрополита Сергия вызвал в свое время большое негодование и за рубежом и в России. Там он имел своим последствием раскол в патриаршей Церкви, раскол незначительный количественно, но оторвавший от митрополита Сергия многих самых стойких и крепких борцов за веру [11].

Однако следует признать, что Русская Церковь простила митрополиту Сергию этот его неосторожный шаг. Здесь имели значение и уважение к личности митрополита, к его бескорыстию, учености, административным дарованиям, и прецеденты писем патриарха, политику которого митрополит Сергий объявлял своей. Бесспорно главную роль здесь сыграло малое уважение к слову и привычка судить не по букве, а по намерению говорящего. В благих намерениях митрополита Сергия никто не сомневался.

Если судить о шаге митрополита Сергия по его результатам, то следует констатировать его неудачу. Из всех проектов м. Сергия осуществилась только легализация Синода. Гонения на Церковь, аресты, ссылки не прекращались. Самое учреждение Синода связано было с обстоятельствами, которые делали сомнительной и его церковную полезность. Ни для кого не бы-

ло тайной, что ГПУ ввело в состав Синода своего агента, из числа епископов [12]. Это профанировало святость высшего церковного органа и подрывало уважение к нему. Более того, со временем выяснилось и направление синодальной политики, которой покупалось у власти существование нового учреждения. При замещении епископских кафедр предпочтение отдавалось людям компромисса перед стойкими ревнителями. Возвращающиеся из ссылки исповедники вместо своих кафедр отправлялись в глухие углы. Церковь духовно обескровливалась, теряя лучшие свои силы.

Какими мотивами руководствовался м. Сергий в своей политике? Помимо указанного выше наследия патриарха, на первый план теперь выступает желание спасти внешнюю организацию Церкви, хотя бы ценою приглушения духа. Статистика патриарших приходов, функционирование епархиального управления составляют, по-видимому, главный предмет забот митрополита. Дополнительное объяснение, предполагаемое некоторыми, указывает на преобладание монашески-аскетических интересов м. Сергия над общественно-национальными. Эта черта может объяснить то пренебрежение общественной формой, которое поражает в последних актах митрополита [13]. На первый взгляд, она противоречит стремлению к внешней организации. Их, однако, возможно примирить, если представить себе, что глава Русской Церкви, митрополит печется о спасении возможно большего числа душ, и для них это спасение видит не в келейной молитве, а в храмовом богослужении и гарантии действительности таинств.

Окончательное осуждение политики митрополита Сергия жизнь принесла в последние годы, с началом нового кровавого гонения на религию в России. Все стремления к конкордату с государством были опрокинуты Сталиным, который теперь не делает различия между христианином и евреем, обновленцем и сергианцем. Гонение на веру в последний год свирепствует в своем наиболее чистом виде, обнажая гонителей и облегчая совесть исповедников. Массовое уничтожение храмов указывает, что власть теперь не останавливается перед уничтожением культа, ради сохранения которого митрополит Сергий принес такие жертвы. Для всех ясно, что не изъявлениями политической покорности можно купить милость гонителей. Если

6*

они останавливаются в своем походе на веру, то исключительно перед силой: народных масс внутри России или мирового давления извне.

В такой трагической обстановке митрополит Сергий дает свои интервью, в которых отрицает наличность гонений в России. Ни у кого не возникло ни малейшего сомнения в авторстве этого постыдного документа[14]. Нам сообщали, что м. Сергий подписал его не читая. Он действовал в состоянии морального принуждения, — в этом отличие нового шага от декларации 1927 года. Это акт не мудрости, не расчета, а отчаяния. Мы не знаем, каковы были угрозы, перед которыми склонился митрополит. Судя по письмам из России, враги угрожали арестом епископов. Дело, стало быть, шло опять-таки о церковной организации. Для предотвращения этой, или иной неведомой опасности м. Сергий

1) допустил ложь, отрицая наличие гонений в России,

2) допустил клевету на инославных христиан, в лице епископов Римского и Кентерберийского,

3) допустил клевету на мучеников, проливающих свою кровь за Христа, утверждая, что все они караются за политические преступления.

Последнее утверждение, произнесенное в дни кровавого гонения, облегчало работу красных прокуроров, выдавая заранее исповедников с головой их палачам. По отношению к Церкви мучеников это было прямым предательством. Его можно сравнить лишь с поведением живоцерковников, которые в 1923 году громили контрреволюционные происки Церкви, в то время, когда выносились смертные приговоры м. Вениамину и множеству других. Кстати, и мотивы у Александра Введенского[15] были как раз те же, что у м. Сергия: они думали *спасать* Церковь.

Не знаем, смягчило ли хоть на каплю преступление м. Сергия страдания Русской Церкви, но оно имело те последствия, которых и следовало ожидать: крушение иерархического авторитета и церковный раскол. Мы знаем, что в московских церквах устраивались враждебные демонстрации м. Сергию, что во многих храмах перестали поминать его имя. В письмах, приходящих из России, чрезвычайно редко приходится читать оправдание митрополиту; голоса обвинителей звучат очень ре-

шительно. Верующие, простившие м. Сергию акт 1927 года, не смогли вынести нового греха.

Из нашего далека трудно судить о событиях в России. Не можем сказать, в какой мере, но церковному единству в России нанесен жестокий удар. Одним из косвенных последствий его явилось повышение шансов обновленцев, т. к. становится очень трудно, если не невозможно, провести разграничительную черту между их политикой и политикой м. Сергия [16]. Жестокость последствий этого нового удара смягчается лишь тем обстоятельством, что большинство православного, особенно деревенского населения в России, живет совершенно вне церковной политики и не интересуется иерархической зависимостью своего приходского храма. Многие не понимают разницы между патриаршей и обновленческой Церквами, особенно в условиях продолжающегося дробления. Многие ничего не слышали и о м. Сергии. При таком равнодушии «народа», поведение церковной интеллигенции приобретает особое значение. Из ее рядов рекрутируются новые кадры духовенства, выходят самые стойкие борцы за Церковь. Потеря м. Сергием доверия в этой среде не подлежит сомнению.

Одним из самых роковых последствий нового раскола, внесенного в Церковь митрополитом Сергием, является утрата ею внешнего, видимого центра. До сего дня, несмотря на множество отпадений и дроблений, оставалось явным видимое преемство иерархической власти, и вместе с нею основной ствол церковного древа. Воссоздание церковного единства мыслилось, как возвращение отпавших к общению с этой преемственной иерархической властью, путем покаяния в грехе раскола. Так принимали в Церковь кающихся обновленцев. Ныне видимый иерархический остов церковного корабля разбит в щепы. Русская Православная Церковь является рядом сосуществующих православных общин. Единство ее может быть восстановлено уже путем всеобщего покаяния. Из него не исключаются и «чистые» противники м. Сергия, ибо свою чистоту им пришлось сохранить ценою раскола и восстания против законной церковной власти [17].

Каким образом могло случиться, что путь патриарха Тихона, столь благодатный для Русской Церкви, в своем последовательном развитии привел к ее развалу? Виною именно эта ро-

ковая «последовательность», которая противоречит принципу «икономии». Компромисс допустим в определенное время и место, в определенных границах. Эти границы указываются внутренним тактом, духовной мудростью. За икономией и выше ее стоит нравственный и канонический закон, никогда не подлежащий отмене. Его нарушение может быть прощено в отдельном случае, но никогда не может быть обращено в принцип, в норму поведения. Из малого, легкого, почти «святого» греха патриарха, м. Сергий создал традицию – традицию лжи, которой, к счастью для России, не вынесла русская церковная совесть [18].

Ошибки и грехи иерархов и церковных политиков бессильны уничтожить то богатство святости, которое накопляется в Русской Церкви. Кровь мучеников, исповедничество десятков тысяч, незримое подвижничество новой русской Фиваиды, жаркие молитвы малого стада – все это может с избытком уравновесить в очах Божиих и в судьбах России эти ошибки и эти грехи. Талант организации никогда не давался Востоку, особенно России. Утрата единства церковной организации (не исключающая ни наличности иерархии и действенности таинств) – последнее испытание, которое Бог посылает Русской Церкви. Будем верить, что она выйдет из него снова единой, чистой, окрепшей и юной.

5

Мы, русские за рубежом, по отношению к православной Церкви в России находимся в особом положении. Мы не причастны ее страданиям, не разделяем ее кровавых испытаний, ужасов ее повседневного существования. Поэтому нам не пристало становиться в позу обличителей. Кто знает, как каждый из нас держался бы под угрозой смерти? С другой стороны, наша духовная жизнь здесь так мелка по сравнению со святостью, цветущей в России, что единство с Русской Церковью является для нас мистически самым первым и важным условием жизни. Лишь в этом единстве мы обретаем силы, питание, рост. Вот почему ни при каких условиях мы не можем добровольно порвать эту связь с Русской Матерью-Церковью. Мы не

можем брать на себя почин откола, восстания против ее, хотя бы неопытных или недостойных пастырей. Мы терпеливо должны ждать, пока Русская Церковь сама устроит свою жизнь. Наша свобода здесь дана лишь для того, чтобы быть выразителями церковного голоса, или голосов, заглушенных в России. От выражения своего суждения, своих оценок мы отказаться не в праве, ибо из них слагается соборная жизнь Церкви.

Значительная часть, если не большинство зарубежной России, свою церковную связь с Российской Церковью осознали через подчинение м. Сергию. Это было канонически безупречно. Политика м. Сергия причинила нам за последние годы много горечи, но мы должны были смирить себя, помня о России, переносящей горчайшие страдания. Ныне м. Сергий, по-видимому, сам пожелал отделить от себя зарубежную Церковь. В условиях советского террора этот зарубежный привесок является для него слишком компрометирующим. Таков вероятный смысл его весеннего акта – смещения митрополита Евлогия с поста управляющего Западно-Европейской епархией. Хронологическая близость этого указа с известным интервью м. Сергия позволяет заподозрить действительно свободный характер последнего распоряжения [19]. Если оно было более свободно, чем его оправдание (или отрицание) гонений в России, то оно может иметь только смысл, что м. Сергий в своих заботах о «спасении» 30.000 русских приходов решил пренебречь сотнями заграничных [20]. Развал ничтожной эмигрантской Церкви – дело маленькое в той большой игре, которую он ведет. Всем ясно, что для митрополита Сергия дело не в личности м. Евлогия, который искренне проводит политику церковного аполитизма. Подчинение зарубежной Церкви м. Сергию в этом пункте в такое время заставило бы ждать из Москвы новых распоряжений, источник которых приходится искать не в Синоде м. Сергия, а в канцелярии г. Тучкова [21]. Мы не можем дать разрушать наше скромное церковное дело по указке ГПУ [22].

Церковная лояльность м. Евлогия заставила его просить м. Сергия о пересмотре его указа. Успех этого ходатайства зависит от степени свободы м. Сергия. Во всяком случае, мы должны быть готовы к тому, чтобы определить духовную связь с российской Церковью помимо внешнего формального подчинения ее иерархам. Найти канонические формы новой жиз-

ни — дело нелегкое. Одно ясно. Крушение сергианской политики не означает осуждения дела патриарха Тихона. Мы возвращаемся к дням патриарха и его последней воле как к исходному моменту в устроении нашей церковной жизни. Это проводит резкую грань между нами и карловацкой иерархией, противниками патриарха и ослушниками его воли. Возвращение зарубежной Церкви в карловацкую юрисдикцию означало бы удушение ее в политике, в человеконенавистничестве и злобе. Дело святейшего патриарха Тихона не подлежит пересмотру. Нужно идти его новым, свободным путем, как ни трудно нащупать его в обступающем мраке.

«Житие и терпение» св. Авраамия Смоленского

1

Св. Авраамий Смоленский не принадлежал к числу особенно известных и чтимых угодников древней Руси. Однако почитание его не ограничивалось пределами родного города. Он был канонизирован на одном из Макариевских соборов (вероятно, 1549 г.) и царь Иван Васильевич запрашивал Стоглавый собор «о Псковском чудотворце Ефросине да о Смоленском чудотворце Аврамие — как им праздновати». Соборное постановление гласило: «Праздновати им, как и прочим святым преподобным отцем, пети на вечерне: Блажен муж и прочая служба по божественному уставу все сполна» [a]. Древние иконы его довольно многочисленны в пределах Смоленской епархии, но вне Смоленска С. Розанов мог указать лишь на одно его изображение на большой иконе св. Софии, Премудрости Божией, находившейся (в 1912 г.) в Церковно-Археологическом Музее Петербургской Духовной Академии [b].

Зато рукописи различных редакций его жития были распространены повсеместно в древней Руси, Новейший издатель насчитывает не менее 36 списков его. Св. Димитрий Ростовский поместил его, в прекрасной литературной переделке, в своих Четьих-Минеях (под 21 августа), среди весьма немногих, избранных им, житий русских святых.

Современный исследователь древнерусской жизни дорожит этим житием не менее благочестивого читателя. Древнейшая редакция, принадлежащая перу ученика его, св. Ефрема (мест-

---

[a] Е. Голубинский. История канонизации святых. М., 1903, стр. 104 (ср. 84).

[b] С. Розанов. Жития преп. Авраамия Смоленского и службы ему (Изд. Отд. Рус. из. и сл. Имп. Ак. Н. СПБ. 1912, стр. XXVI).

но чтимого в Смоленске), относится к числу весьма редких памятников русской домонгольской агиографии [a]. После жития св. Феодосия Печерского оно является, в сущности, единственной настоящей биографией русского инока домонгольской поры. Оригинальность его содержания, необычайность событий, в нем рассказанных, связь их со многими еще загадочными для нас вопросами древнерусского просвещения, делают житие св. Авраамия одним из драгоценнейших памятников древней русской культуры.

В настоящем очерке мы ставим своей задачей определить по житию место св. Авраамия в истории русской святости, т. е. установить, путем выделения общих и литературно-обязательных черт, особенности его личного образа и личного пути [b].

2

Напомним вкратце биографические данные, сообщаемые житием.

Рождение святого, от благочестивых и не простого звания родителей (отец «от князя честь приемля» имя матери – Мария), связано с чудесным видением некоей «черноризицы». Смысл его в посвящении имеющего родиться младенца Богородице, покровительнице града Смоленска и обоих монастырей Авраамия. Рожденный по молитвам родителей, после 12 дочерей, мальчик дарован им «от Божия строениа». На 8-й день следует наречение имени (мирское имя Авраамия не сообщается), на 40-й крещение младенца. Книжные науки отрок изучает «скорым прилежанием», избегая детских игр. Отказы-

[a] Молитва св. Ефрема в послесловии: «раздруши ныне Измаилтеские языкы» заставляет обыкновенно исследователей видеть в нем современника Батыева нашествия. Но эти слова (при отсутствии всякого описания бедствий русской земли) могут относиться и к более раннему времени, – напр., к эпохе Калкской битвы (1224), если непременно понимать под измаильтянами татар.

[b] Из литературы о св. Авраамии Смоленском: статья РЕДКОВА, в «Смоленской Старине», ч. 1, оставшаяся мне недоступной; В.О.КЛЮЧЕВСКИЙ, Древнерусские жития святых, М. 1871; Ф.И.БУСЛАЕВ, «Исторические очерки», т. I, 1861 г.

вается от брака, к которому принуждали его родители, и после их кончины раздает богатство убогим. Вдохновленный житиями святых, он облекся в «худыя ризы», «и хожаше яко един от нищих и на уродство ся преложь». Однако он не продолжает вести жизнь юродивого, а тайно постригается в Богородичном монастыре, в 5 поприщах к востоку от града (Смоленск не назван по имени), в Селище (название местности или монастыря).

Об аскетических трудах святого говорится кратко: «в бдении и в алкании день и нощь», но зато подробно – о его книжных занятиях. Изучая отцов Церкви и жития святых, Авраамий составляет себе целую библиотеку, «от всех избирая и списая ово своею рукою, ово многими писци». В монастыре он пользуется любовью братии и игумена, который сам был «хитр божественным книгам». Многие миряне приходили к нему ради «утешения от святых книг». К этому времени относится поставление его «дьяконом и потом иереем, при княженьи великого и христолюбивого князя Мьстислава Смоленьскаго и всея Рускыа» (1197–1212).

Здесь кончается мирный период трудов преподобного, изложенный с большой краткостью, и начинается, довольно неожиданно и без всякого перехода, описание поднятой на него бури гонений, длившейся 5 лет. Это главная тема жития, занимающая более половины повествования. К анализу этого гонения и его мотивов мы еще вернемся. Иереи и черноризцы восстали против святого именно в связи с его книжным учением. После богословских диспутов с городским духовенством сам игумен, доселе покровительствовавший святому, запрещает ему: «Аз за тя отвещаю у Бога, ты же престани уча». Святой, принявший от него «много озлобления», оставляет свой монастырь и переселяется в Смоленск. Здесь в Крестовоздвиженском монастыре («у Честного Креста»), он продолжает свою учительную деятельность. Многочисленные его почитатели снабжают его средствами для помощи бедным и для украшения храма. Автор пользуется этой передышкой в драматической истории гонения, чтобы дать более подробную характеристику духовного и внешнего облика святого. Рассказ об искушениях от дьявола служит переходом к повествованию о новом, еще более ожесточенном преследовании. На этот раз врагам святого удалось возбудить против него чуть не весь город; опасность

угрожала самой его жизни: «Собраша же ся вси от мала и до велика весь град нань, инии глаголють заточити, а инии к стене ту пригвоздити и зажещи, а друзии потопити и, проведше в сквози град». В описании горестных событий, быть может, чувствуется перо очевидца. «Посланыя же слугы, емши, яко злодеа влачиху, овии ругахуся ему, инии же насмехахуся ему и бесчинная словеса кыдающе, и весь град и по торгу и по оулицам — везде полна народа, и мужи же, глаголю, и жены и дети, и бы позор тяжек видети». На владычном дворе собрались для суда не только епископ (Игнатий) с духовенством, но и князь с боярами. Однако миряне признали его невиновным, и епископ, оставив его под стражей вместе с двумя учениками, на следующий день собирает чисто духовный суд («игумени и ереи»). Ефрем не приводит приговора этого суда и хочет подчеркнуть благополучный исход его: «не приемшу ему никоего зла». Однако, Авраамий был отослан в свой первоначальный монастырь, на Селище, и из дальнейшего видно, что ему было запрещено совершать литургию (стр. 15, 14). Два праведника предсказывают гнев Божий на град Смоленск за гонение на святого: один из — «преподобный» (т. е. монах) Лука Прусин, который слышит на молитве небесный голос еще во время «снема», т. е. судебного веча. И уже после суда — время не определяется — «блаженный» Лазарь, который впоследствии, после смерти св. Игнатия, был Смоленским епископом, приходит к Игнатию с новым пророчеством: «великои есть быти епитемьи граду сему, аще ся добре не опечалиши» (не покаешься). Уже тогда еп. Игнатий «скоро посла ко всем игоуменам и ко всем попом, заповедая и запрещая всем от всякого речениа престаты, яже на блаженого Авраамия». Однако преподобный продолжает оставаться под запрещением. Обещанная «епитимия» приходит в виде страшной засухи. Молитвы епископа и всего народа остаются неуслышанными. Тогда по совету третьего, не названного по имени заступника (иерея) Игнатий призывает св. Авраамия, снова расследует обвинения против него; «и испытав, яко все лжа», прощает его и просит молиться о стражлущем граде. Бог услышал молитву святого: «еще преподобному, не дошедшу своея келия, одожди Бог на землю дождь», и с этого времени возобновилось почитание святого и стечение к нему народа.

Последние страницы жития кратко повествуют об игуменстве преподобного в новом, третьем по счету монастыре его. Еп. Игнатий хотел построить монастырь во имя своего святого и уже поставил церковь за городом, на месте скупленных им огородов, но потом почему-то ее разрушил и перенес на новое место, освятив во имя пресвятой Богородицы, «Положения честныя ризы и пояса». Этот монастырек, где питалось несколько братьев щедротами епископа, не пользовался особым уважением. Охотников идти в игумены не было. «По мнозе же времени» Игнатий вызывает с Селища Авраамия и дает ему «благословение»: дом Богородицы. Авраамий с радостью принимает игуменство, продолжая «пребывать в первом подвизе» учительства и духовничества для сограждан. Богато украсив свой монастырь, он, однако, ограничил число иноков: их было всего 17. Пользуясь общей любовью, преподобный пережил своего епископа и преставился от болезни после 50 лет подвижничества.

Длинное послесловие заканчивает труд Ефрема: похвала святому, молитва к Богу и Богородице и призыв к ликованию в день успения «преподобного и блаженного отца Авраамия». Содержание жития, таким образом, вполне оправдывает не совсем обычное заглавие, сохраненное в многочисленных позднейших переделках и, по всей вероятности, принадлежащее самому автору: «Житие и терпение преподобного отца нашего Аврамья, просветившегося в терпении мнозе, нового чудотворца в святых града Смоленьска».

3

Ученик столь ученого игумена, Ефрем цитирует щедро и не скрывает от нас свои литературные источники. Любитель отступлений, он иногда на целые страницы покидает смоленскую повесть, ища благочестивых аналогий в житиях святых, назидательных вдохновений в святоотеческой литературе. Уже по его собственным ссылкам можно составить следующий список его источников: Жития св. Антония Великого, Авраамия Затворника, Фео́досия Печерского, Саввы Освященного, Иоанна Златоуста, «Златая цепь». Список этот когда-нибудь, конечно, будет увеличен знатоками древнерусской переводной литера-

туры. С вероятностью следует включить сюда творения Иоанна Златоуста (цитаты из Златоуста) и Ефрема Сирина, упоминаемые автором среди любимых книг Авраамия.

Житие св. Авраамия Затворника, составленное Ефремом Сириным, должно было быть особенно близко нашему автору. Оба смоленские святые носят свои имена по святым сирийским. Об Авраамии это говорится с определенностью: «Сего же ради блаженный имя нарекл себе, своего *святьца* подражая, якоже бо и он [a] (подражая) много пострадал от *оноя веси* и за ня моляся Богу, обращая вся к Богу и спасая, блаженный же терпя их запрещение. Тако-же бе и сему их запрещение». В этих словах нельзя не видеть намека на хорошо памятную русскому читателю историю обращения Авраамием Затворником одной «веси» и перенесенных им страданий от язычников. Если же Авраамий Сирийский был «святцем», тезоименитым в монашестве («имя нарекл себе») Авраамию Смоленскому, то с большой вероятностью можно думать, что и Ефрем нарек себе в монашестве свое имя, памятуя о Сирине, как предполагаемом ученике Затворника.

Жития греческих святых, тезоименитых русским, нередко давали нашим агиографам конкретный материал, наряду с календарной датой празднования [b]. В данном случае не приходится говорить о дословных заимствованиях. Но влияние сирийского жития несомненно. Уже сама тема смоленского жития и заглавие его, как «терпение», может быть навеяна «терпением» Затворника в языческой веси, где это слово встречается под пером Сирина неоднократно [c]. Явно Ефремом Сириным вдох-

---

[a] Таково чтение Софийской ркп. № 1492. Уваровский список дает «Иоанн» (вм. «и он»), подсказанный именем И. Златоуста двумя строками выше, но здесь не имеющий смысла: не Константинополь может быть назван весью. Макар. Ч.-М. столб. 2023, срв. введение, столб. 1996.

[b] Ср. наблюдения Кадлубовского над житийными источниками для св. Никиты Переяславского и Авраамия Ростовского. См. А. КАДЛУБОВСКИЙ. Очерки по ист. др.-русск. лит. Житий святых. Варшава, 1902.

[c] Ср. древне-славянский текст в Макар. Ч.-М. (29 окт.), изд. 1874 г. столб. 1196, 2002, 2006. Дословным заимствованием, может быть, является: «созда церковь и украси, яко невесту добру» (Ч.-М. столб. 2000) = Авр. См. 18, 11-12 (яко невесту красну).

новлялся смоленский Ефрем в своем послесловии, где похвала святому чередуется с резкими самообличениями. Он лишь заострил антитезы своего источника, придав им бытовой реализм и вместе с тем гиперболическое неправдоподобие. Там, где Сирин говорит о себе отвлеченно: «наг есмь и не готов житием... во вся дни согрешаю и во вся дни каюся заутра же глумлюся» [a]..., смолятич не щадит красок: «Во вся дни пиан и веселюся и глумлюся в неподобных делех... аз же трапезы велиа и пиры (поминая)... аз же боубны и сопели и плясаниа... аз же баню имеа оутешену и теплоу... аз же отиноудь их (нищих) ненавидя и презря» (стр. 20–21).

Испытания от демонов занимают немалое место в житии Затворника. Может быть, они не остались без влияния на демонологию смоленского автора, хотя он ссылается только на житие св. Антония и, действительно, приводит «мечтания», более близкие к искушениям египетского аввы («звери лютии», «жены бесстоудные»). Из фактических элементов жития, может быть, восходит к Ефрему Сирину рассказ о принуждении святого родителями к браку и его отказе (у Сирина святой оставляет жену после брака), а также число лет его подвижничества: 50 лет у Сирина (столб. 2021), «лет 50» у смоленского автора.

Из жития Саввы Освященного автор заимствует рассказ о гонении царя Анастасия на патриарха Илию и о наказании царя, не разделяя этой темы, как в подлиннике, от рассказа о чуде в монастыре св. Саввы во время голода, хотя и не относящемся к делу [b]. Нельзя не видеть аналогий и в чуде низведения дождя. Палестинский и смоленский подвижники совершают его по просьбе епископа. Савва отвечает при этом патриарху Иоанну: «Аз кто есмь, да могу возвратити гнев Божий?» [c] Ответ Авраамия гласит: «Кто есмь аз грешный, да сице освелеваеми выше силы моея?» (стр. 15).

Житие Иоанна Златоуста, кончающееся описанием казней Божиих на гонителей святого, вдохновляло Ефрема апофеозом

---

[a] Ibid. столб. 2023, срв. 1966.

[b] Помяловский. Житие св. Саввы Осв., изд. О. Л. Д. П. СПБ. 1890, стр. 345-349.

[c] Так читается в Софийской ркп. дословно по греческому тексту. См. у Помяловского 381 и вариант XXIV, XXXVII, XVIII, CIX, CXXV. В других ркп. нет этих слов.

справедливости. Мы вправе сказать, что по этому типу – гонение праведного и наказание – он составил свою повесть. Священник Лазарь у него напоминает о наказании врагов Златоуста. Сам Ефрем выписывает подробно относящиеся сюда детали. Он находит и более близкие аналогии со смоленскими событиями. В Греции «овии от епископ напрасную смерть приимаху» (стр. 14); и в Смоленске «овии от игумен, инии же от попов напрасную смерть приимаху» (стр. 15).

Но, конечно, главным агиографическим источником смоленского жития было Несторово житие св. Феодосия. Ефрем однажды прямо ссылается на него, вспоминая о знамении при основании великой церкви Печерской по поводу строения нового смоленского монастыря (16, 8). На каждом шагу мы встречаем отголоски Несторова языка: «гроуб и неразумен сый» (21, 17), «не зазрите ми, братье, моеи гроубости» (9, 1) [a]; или постоянная формула переходов: «но на предлежащее возвратимся». Писатель неискусный, плохо справляющийся с конструкцией фразы часто помогает себе реминисценциями из Нестора. И прежде всего, он почти дословно переписал его пролог.

Это обстоятельство несколько затушевано тем, что Житие св. Авраамия начинается молитвой, которой не находим в Житии св. Феодосия. Однако, вчитываясь в эту молитву, мы узнаем и в ней остов пролога к другому агиографическому произведению Нестора: «Чтению о житии и погублении Бориса и Глеба». В этом знаменитом прологе Нестор, покинув все литературно-риторические традиции Греции (он соблюдает их в Житии св. Феодосия), смело и пространно выразил свою любимую идею: о национальном призвании Русской Церкви. «В последние дни» Бог призвал Русскую страну, как работников 11 часа в виноградник, и новые святые «отняли поношение от сынов русских». Эта национально-религиозная концепция вставлена в широкую картину домостроительства Божия и искупления. Проповедь апостолов служит переходом к теме крещения Руси. Здесь Нестор создал особый тип житийного пролога (догматический), который часто встречается в русских

---

[a] Ср. Житие Феод. (стр. I, II). Цитирую по изд. В. Яковлева, Памятники древнерусской литературы XII–XIII в. СПБ. 1872.

житиях. Национально-историческая идея может выпасть[a]; остается (сотериологическое)[1] исповедание веры. Первый образец такого русского пролога дает нам св. Ефрем Смоленский.

После начальной молитвы, Ефрем обращается к Житию св. Феодосия.

Житие св. Авраамия.	*Житие св. Феодосия.*
... *светлый подвиг жития и терпения* начати, еще о житьи блаженного Аврамия, бывшаго игумена монастыря сего святыя Владычица нашея Богородица, егоже день оуспениа ныне празднуюши память чтем. Се же, братия, въспоминающу житие преподобного и не сущу написану, печально во вся дни обдержим бых и молихся Богу. «Господи, сподоби мя вся по ряду писати о житьи богоносного отца нашего Авраамия, да и по нас сущии черноризци, приемше *наказание* и почитающе ти видеша (яже) мужа доблесть, въсхвалят Бога и, оугодника его прославляющи и на прочии подвиг оукрепяться, паче же в стране сей, яко так мужь явися, оугодник Божий. (2, 4–13).	начаток слову списаниа положи, еже о житии преподобного отца Феодосиа, бывша игумена монастыря святыа Владычицы нашея Богородице, его же день оуспениа ныне празднующе и память чтем, се же яко же, о братие, вспоминающю житиа преподобнаго, не суще списано ни от кого же, печалию по вся дни съдержим бых и моляхся Богу, да сподобит мя вся по ряду списати о житии богоносного отца нашего Феодосиа, да и по нас сущии черноризцы, приимши *писание* и почитающи ти видяще мужа доблесть, восхвалят Бога и оугодника его православлющи, на крепкий подвиг оукрепятся, наипаче же, яко во стране сей таков сий муж явися и оугодник Божий. (1-11)

Слова «в стране сей», полные смысла в житии св. Феодосия (первого русского преподобного) и связанные с любимой идеей Нестора, перенесены в житие св. Авраамия механически. К началу XIII века христианская Русь имела уже не только своих святых, но и свой (Печерский) патерик. Следы этой чужой идеи еще раз пробиваются в конце смоленского жития в за-

---

[a] Она целиком сохранена, но применительно к пермякам-зырянам, в житии св. Стефана Пермского, составленном Епифанием Премудрым.

ключительной молитве: «възвесели новыя люди, избранное стадо», несомненно навеянные Нестором (22, 13). Но возвращаемся к прологу.

Покидая Нестора на выписанных нами словах, Ефрем непосредственно с ними смыкает Несторову же (III) молитву: «хотящу же ми начати... в векы» (2, 14–20). Но из опущенного им в прологе Нестора он хочет использовать драгоценные строки, и делает это в месте, нарушающем последовательность рассказа, производящем впечатление вставки. Это как бы второй, новый пролог, в середине жития, перед изображением драматического поворота в судьбе святого. Непосредственно за описанием наружности св. Авраамия, Ефрем обращается за помощью к Нестору.

Житие св. Авраамия.

Но не зазрите ми братье, моей гроубости, не лжа бо си глаголю, или какою хытростью или мудростью, но многих ради, иже его не видеша и не слышаша, и въспоминаю Господа, глаголюща: «Рабе ленивый и лукавый, подобаше ти дати сребро мое коупцем, да аз бых на них взял с лихвой» (9, 1–5).

Житие св. Феодосия.

Не зазрите гроубости моей, съдръжим бо сый любовию, еже к преподобному, сего ради скусихся съписати вся сия, яже о святом, к сим же блюдый, да не мне речено боудет: «злый рабе и ленивый, подобаше ти дати сребро мое торжником, да и аз пришел бых и лихвою истязал ее». (II–III).

Использование жития св. Феодосия очень заметно в истории детства и юности Авраамия, очевидно, мало известных его ученику. Здесь и рождение от благочестивых родителей (2, 21–22, – III), наречение имени в 8-й день и крещение в 40-ой, – дни, освященные традицией в древней Руси. С наречением имени связана очень характерная, но неудачная попытка перенесения чудесного элемента из одного жития в другое.

Житие св. Авраамия.

Родиста блаженаго детища, таче в осьмий день принесоста к святителю Божью, якоже обычай есть христианом, имя детищу нарещи. Прозвитер же, видев детища, сер-

Житие св. Феодосия.

Родиста же блаженаго детища сего, таче в 8 день принесоша и к иерею (святителю) Божию, якоже обычай есть христианом, да имя нарекуть детищу; прозвитер же, видев

дечными очима и благодатью Божиею прозряще о нем, яко хощет измладу Богу датися. Таче минуша 40 дний детищу, крещением освятиша и. (3, 14–19).	детище и сердечными очима прозря, еже о нем, яко хощет измладу Богу датися, *Феодосием того нарещает*. Таче, яко минуша 40 днии детищу, крещением того окрестиша. (III).

Как видим, в рассказе Ефрема пропущено всего несколько слов, но слов решающих, без которых весь эпизод теряѐт смысл. Ведь у Нестора речь идет о чудесном (пророческом) наречении имени. Феодосий — Богом (Богу) данный. Ефрем или не знал мирского имени Авраамия, или не мог дать ему символического истолкования. Интересно, что и Нестор в данном пассаже не является самостоятельным, а списывает житие св. Евфимия Великого.

Так же списаны у Нестора и завещаны всей русской агиографии — гнушение детскими играми (общий прототип — житие Антония Великого) и быстрые успехи в науках (прототип — житие св. Евфимия).

Житие св. Авраамия.	*Житие св. Феодосия.*
родители же его даста и книгам оучити. Не бо оуныёваеше, яко и прочая дети, но скорым прилежанием извыче, к сему же на игры с инеми не исхожааше, но на божественное и на церковное пение. (3, 22–26).	хожаше по вся в Церковь Божию, послоушая божественных книг с всем вниманием; аще же и детем играющим неприближающийся, яко обычай есть оуным, но и гнушашеся играньми их... скоре извыча вся грамоты, яко всем чюдитися о премудрости и разуме детища. (IV–V).

Краткая история оставления мира Авраамием скорее вдохновляется житием Антония Великого (смерть родителей, раздача имущества, евангельское слово) и, если мы не ошибаемся, житием Авраамия Затворника (см. выше). Но вот замечательные коренные русские черты, снова возвращающие нас к св. Феодосию. Еще до своего пострижения, но уже углубившись в жития святых, Авраамий «изменися светлых риз и в худыя ся облече, и хожааше яко един от нищих, и на оуродство ся преложь» (4, 13–14). «Худые ризы» сопровождают все житие Феодосия, от детских лет до кончины. С ними связано так много

эпизодов в произведении Нестора, что всякие ссылки излишни. Впрочем, здесь менее всего уместно говорить о влиянии литературном. Это влияние жизни, духовной школы, созданной на Руси св. Феодосием, которую прошел в XII веке и смоленский подвижник. Отметим только, что Нестор нигде не говорит о юродстве святого.

В дальнейших страницах смоленского жития мы уже не находим столь близкого влияния Нестора, — ни других агиографов. Смоленское действо было настолько своеобразно (автор, вероятно, переживал его, как очевидец), что избавляло его от власти литературных образцов. Тем не менее их влияние кое-где сказывается.

Резюмируем. Ефрем, пользуясь своими источниками, иногда дословно списывает их, иногда вдохновляется общими их идеями и событиями. Существенно, что его источники не остались без влияния и на фактическую сторону жития.

4

При столь тесной зависимости от Несторова жития, мы ожидали бы и в образе Авраамия найти следы влияния св. Феодосия: будет ли то влияние жизненное, объективное, или чисто литературное. К тем же предположениям приводит нас и явное преобладание палестинцев и избранной аскетико-житийной библиотеке смоленского монастыря. Труд Ефрема еще в большей мере, нежели труд Нестора, позволяет оценить значение монашеской Палестины для русского подвижничества. Академик Абрамович[2] установил литературную зависимость Несторова жития именно от Палестинского агиографа Кирилла Скифопольского[a]. Ефрем Смоленский в такой последовательности называет имена духовных учителей своего святого: «Великаго Антония, бывшаго крепка, храбра и победившаго силою крестною духы неприязненные, Илариона, бывъшаго оученика его, по нем светлаго в постьницех чюдотворца Еоуфимия, иже по них Савоу и Феодосья архимандрита, и стареиша всех наставника черноризцем, соущим окрест Иерусалима» (4, 24–

[a] Абрамович, Исследование о Киево-Печерском Патерике. СПб., 1902.

28). За исключением Антония, здесь все палестинцы. Палестине, а не Египту (и не Сирии), усвояется значение родины монашества, классической земли святых... «Подвизаясь и мыслью въспоминая святаго града Иерусалима и гроб Господень... и вся честныя места и преподобных отец поустыню, идеже соуть подвиг и троуд свершивше» (4, 19–23). Значение Св. Земли как места Гроба Господня, места паломничеств (вспомним уже детское бегство св. Феодосия), для древнерусского сознания сливалось с оценкой Палестины как школы духовной жизни. И в молитвенном гимне, которым Ефрем закнчивает свое житие, он еще раз останавливается на великом образе Иерусалима. «Радуйтеся, граде Сион и Ерусалиме и Христова Господа нашего Исуса Христа Церковь, ты мати (Господа) всем Церквам, в немже Господь вольное распятие прият и претерпе крест и смерть и въскрес за наше спасение и избавление. Радуйтеся святыя и честныя вся места окрест Иерусалима и преподобных поустыня» (23, 26–31).

Палестинский идеал, как было бы нетрудно показать (и как мы это показываем в другом месте) [a] является духовной почвой и для св. Феодосия Печерского, и для всего русского иночества. Это идеал монашеского классицизма, уже несколько смягчающего суровость умерщвления плоти и ищущего сочетать созерцательное уединение с трудовым общежитием. Идеал чуждый как мистицизму Египта, так и пламенному радикализму Сирии. Св. Феодосий сделал этот идеал своим, внес в него личную (или национальную) ноту (сюда относятся, между прочим, «худые ризы») смирения и простоты, доходящей до социального опрощения, как особой формы подвига.

В этой духовной школе, мы видим, воспитывался в юности и Авраамий. И, однако, образ его резко и своеобразно выделяется на этом палестинско-киевском фоне. Конечно, речь может идти лишь о духовных оттенках, с трудом находящих словесное выражение в житийном стиле. Тем не менее, при тесной близости смоленского и киевского жития, каждое отступление является сознательным и значительным. Всем известно, что святой Феодосий посещал княжеские пиры, хотя и вздыхал, слушая музыку скоморохов. Но Авраамий «на трапезы и на пиры

---

[a] В подготовляемой к печати работе «Святые древней Руси».

отоноудь не исходя, многых ради зазирании, яже бывают от места избирающих» (8, 18–20). Мотивировка, которая должна оправдать отступление от прототипа. Смиренные ризы Феодосия Авраамий сохранил и в годы зрелости: «ризы же по смирению любя драгых велми бегая» (8, 17–18). Но о юродстве его мы больше ничего не слышим. Да и что автор понимал под юродством, тогда еще столь мало известном на Руси? [a] Возможно, что именно высшую степень социального опрощения, связанную с унижением в глазах людей, – как оно изображается в житии св. Феодосия. Но, давая портрет своего святого в расцвете его духовных сил и накануне решающей борьбы его жизни, Ефрем под смиренными ризами Авраамия видит совсем иное аскетическое лицо: «Образ же блаженного и тело оудручено бяше, и кости его и состави яко мощи исщести, и светлость лица его блед имуще от великого труда и въздержания и бдения, от мног глагол» (8, 21–24). Не то совсем мы читаем о св. Феодосии: «Бяше бо и телом благ и крепок», свидетельствует Нестор, рассказывая о телесных тяжелых трудах святого (XIX). Традиция телесной крепости и радостная светлость святого установлена еще Кириллом Скифопольским для св. Саввы и завещана Руси, – всем памятен образ преподобного Сергия. В эту традицию не укладывается бледный и изможденный смоленский аскет. А между тем этот образ борющегося аскета автор хочет запечатлеть в уме читателя, ибо именно здесь, а не в конце жития, он набрасывает его портрет: «Образ же и подобье на Великаго Василья: черноу браду таку имея, плешиву разве имея главу» (8–9). Ефрем хочет оставить потомству образ средовека, а не старца (после 50-летнего подвижничества), и позднейшим составителям «Иконописных подлинников» пришлось самим украшать св. Авраамия благолепной сединой [b].

За аскетической худобой, отказом от сна и пищи, – качество молитвы. Нестор мало говорит о молитве своего святого, косвенно позволяя заключить, что она не имела разительных внешних проявлений: ни мистических экстазов, ни эмоцио-

---

[a] Для киевского периода можно указать лишь на Исаакия Затворника, временно юродствовавшего в пещере. К.-П. патерик в изд. Яковлева. Памятн. Русской литературы XII и XIII в., стр. LXXXI.

[b] С. Розанов, о. с., с. 163-164.

нальной порывистости. Иначе у Авраамия: «И в нощи мало сна приимати, но коленное поклонение и слезы многы от очью безъщоука (беспрестанно) излияв и в перси биа и кричанием Богу припадая помиловати люди своя, отвратить гнев свой» (7, 27–29). Эта покаянная печаль и мрачность не оставляет святого и на пороге смерти. «И оттоле боле начать подвизатися блаженный Авраамий о таковом разлучении преподобнаго (Игнатия) в смирении мнозе и в плачи от сердца с воздыханием и с стенаньми, поминаше бо о себе часто о разлучении души от тела» (19, 13–17).

Быть может, сообразно с этим иным (мы назвали бы его «метаноическим» [3]) направлением духовной жизни, в житии св. Авраамия слабо выражены, по сравнению с Феодосием, каритативные, социальные стороны служения. Упоминается о милостыне. Но не с состраданием к немощам людским выходил из своей кельи суровый аскет, а со словом «наказания», со своей небесной – и вероятно грозной – наукой, наполняющей трепетом сердца. Этот особый «дар и труд божественных писаний» заменяет св. Авраамию дар и труд социального служения, без которого редко можно представить себе святого древней Руси.

Более традиционен (по-русски) св. Авраамий в его отношении к храмовому благочестию, к литургической красоте и истовости службы (общий учитель – тот же святой Савва). Изгнанный из своего монастыря, он в городе украшает другой, Крестовоздвиженский, ставший его убежищем: «Оукрасив же церковь иконами и завесами и свещами, и мнози начаша от града приходити и послоушать церковнаго пениа и почитаниа божественных книг, бе бо блаженный хитр почитати» (7, 18–20). То же и в последнем своем монастыре, в доме Пресв. Богородицы: «и оукраси ю яко невесту красноу же, якоже и прежде и боле, рцем, иконами и завесами и свещами» (18, 11–12). Он особенно строг и в храмовом благочинии. «Отоноудь запрещаше же в церкви не глаголати, паче же на литургии» (8, 8–9). По-видимому, совершенно особое и личное отношение было у Авраамия к Св. Евхаристии. Он не переставал совершать бескровную Жертву («ни единого же дне не остави») со дня своего рукоположения, и поэтому запрещение его в служении должно было быть для него особенно мучительным.

Из этих скудных, рассеянных черт все же встает перед нами необычный на Руси образ святого: с напряженной внутренней

жизнью, с беспокойством и взволнованностью, выражающимися в бурной, эмоциональной молитве, с мрачнопокаянным представлением о человеческой судьбе, не возливающий елей целитель, а суровый учитель, одушевленный, может быть, пророческим вдохновением. Если ставить вопрос о духовной школе, где мог воспитаться подобный тип подвижничества, то, конечно, искать его можно лишь в монашеской Сирии. Ефрем Сирин, а не Савва, был духовным предком смоленского Авраамия.

5

Труд св. Ефрема Смоленского – не просто житие. Житие служит лишь обрамлением для повести о гонениях и терпении, а самая повесть, может быть, лишь одеянием для заветного «наказания»: Ефрем пишет в защиту духовной науки. Рассказав о книжных занятиях святого, он характеризует его как доброго пастуха, «вся сведый паствы, и когда на коей пажити ему пасти стадо, и не якоже невежа, неведый паствы, да овогда гладом, иногда же по горам разыдоуться, блоудяще, а инии от зверей снедени будут. *Тако всем есть ведомо невежам, взимающим сан священства*» (5, 4–8). И автор развивает эту мысль классическими сравнениями священника с корабельщиком, путешественником, воеводой. Именно жертвой таких невежд-священников и явился святой Авраамий. Биограф неоднократно настаивает на том, что духовенство смоленское одно несет ответственность за преследования Авраамия. Оно подстрекает мирян, но миряне тотчас же убеждаются в невинности святого. Начав неопределенно с «бесчинных», в сердца которых вошел сатана (10, 6), автор сейчас же уточняет: «попове же знающе и глаголюще: "уже наши дети вся обратил есть"». Волнение охватило весь город: «събраша же ся вси от мала и до велико». В ругательствах толпы, в угрозах смертью повинны, конечно, все – в том числе и миряне. Но на суде (на «снеме») «князю и властелем оумягъчи Бог сердце, игуменом же и ереом, аще бы мощно, жива его пожрети» (10, 13–30). Перед лицом такой злобы князь и миряне умывают руки: «Бещину попом, яко волом рыкающим, такоже и игуменом, князю же и вельможам не обре-

тающим такыя вины, но изыскавше все, несть неправды никоея же, но *все лжоуть*, тогда яко едиными оусты: "неповинны да будем, владыко, рекоуще к всем, еже таку нань крамолу воздвигнули есте, и неповинны есмы, иже нань глаголете или что съвещаете как любо *беззаконно оубийство.* И глаголюще: "благослови, отче, и прости, Аврамие!" и тако отъидоша в своясн» (11, 11–18). Вот почему и наказание постигает лично только игуменов и попов, помимо бездождия, посланного на весь город, за «преподобного Авраамия, яко лишен бысть божественныя литургии». (15, 14). Не следует думать, конечно, что в авторе говорит какой-либо, хотя бы монашеский, антиклерикализм. Напротив, он помнит, что его святой сам носит иерейский сан, и в гонении на него видит оскорбление священства: «А слышасте Господа, глаголюща: "святителя моя и черноризца и ереа честьно имейте и не осуждайте их"» (12, 21–22). Не священников не любит он, а священников-невежд, врагов его святого. Позднейшее примирение Авраамия с епископом, св. Игнатием («велику же любовь потом стяжаста блаженная», 19, 1), заставляет автора по возможности смягчить роль епископа в этом злосчастном процессе: он представляется скорее жертвой и орудием «попов и игуменов». Но автор не пожелал скрыть острого конфликта между святым и огромным большинством смоленского духовенства и даже драматически развил этот конфликт в житийную «пассию» («терпение»). Какие же мотивы предполагает он у враждебной партии?

Нужно сказать, что он не слишком откровенен в этой части своей повести. О многом читателю приходится лишь догадываться. Некоторые из этих мотивов носят профессионально-корыстный или личный характер. Вспомним, что к Авраамию стекалось из города множество народа, — он был для многих «отцом духовным» [a]. Отсюда понятны жалобы священников: «се оуже к себе весь град обратил есть» (7, 4) и «уже наши дети вся обратил есть» (10, 9). На этой почве вырастает клевета: «инии же к женам прикладающе». Но важнее и интереснее другая группа обвинений: «овии еретика нарицати, а инии глаголаху же пророком нарицающе» (10, 7–10). Еретик — пророк —

---

[a] Об этой деятельности св. Авраамия ср. очерк С. Смирнова, Древнерусский Духовник, стр. 40-44.

читатель запрещенных книг – эти обвинения относятся к самому содержанию его учения. Оно смутило раньше и его игумена, столь ученого и первоначально столь расположенного к нему: «Аз за тя отвещаю у Бога. Ты же престани уча» (7, 10). Тогда-то Авраамий нарушил свое монашеское послушание ради служения своему «дару» и ушел в город.

Каково было содержание этого необычного, смущающего учения, об этом можно лишь догадываться по кратким намекам жития. Оно, конечно, имело отношение к спасению, – святой Авраамий проповедовал грешникам покаяние, – и с успехом. «Мнози от града приходят... от многых грех на покаяние приходят» (6, 24). После осуждения его, «елико бяше блаженным научено, вси ти обратишася на своя дела злых грех» (11, 26). После восстановления его в чести и славе снова стекается к нему весь город, «вси своя грехы к нему исповедающи» (18, 9). Но, конечно, одно духовничество или нравственная проповедь не могли навлечь на Авраамия обвинения в ереси.

Ефрем неоднократно говорит о «дарех слова Божия, данных от Бога преподобному Авраамию» (5, 15). «Дасть бо ся ему благодать Божия не токмо почитати, но протолковати... якоже ничтоже ся его не оутаить божественных писаний» (7, 20–24). В области экзегетики св. Писания (темных, таинственных мест) опасности и подстерегали смелого богослова. За эту свою экзегетическую проповедь он, по его собственным словам, «бых 5 лет искушениа терьпя, поносим, безчествуем, яко злодей» (6, 19–20). Ефрем дает нам нить и для того, чтобы нащупать основной богословский интерес Авраамия. Смоленский инок был не только ученым, но и художником. И о двух иконах его письма (не случайно) говорит биограф: «Написа же две иконы: едину страшный суд второго пришествиа, а другую испытание въздушных мытарств». Упоминание о них приводит автору на память то, что он на своем местном говоре называет «чемерит день», «его же избежати негде, ни скрытися, и река огнена пред судищем течет и книгы разгыбаются и судии седе и дела открыются всех... Да аще страшно есть, братье, слышати, страшнее будет самому видети» (8, 1–9). В тех мыслях и настроениях застает святого смертный час. «Блаженный Авраамий часто себе поминая, како истяжуть душу пришедшеи аггели и како испытание на въздусе от бесовскых мытарств, како есть

стати пред Богом и ответ о всем въздати и в кое место поведоуть и како в второе пришествие предстати пред судищем страшного Бога и как будет от судья ответ и како огньная река потечет, потачающи вся...» (19, 17–22). Здесь опять нас поражает конкретность образов, художественная наглядность видений... Нельзя не видеть их внутреннего родства с «метаноическим» типом аскезы. Детали этих видений не сводимы к Апокалипсису или к книге пророка Даниила. Но они целиком вмещаются в обширную святоотеческую и апокрифическую литературу эсхатологического направления. Так детали Страшного Суда все находятся в знаменитом слове Ефрема Сирина «На пришествие Господа, на скончание мира и на пришествие антихристово»[a]. Классическим источником для изображения мытарств на Руси было греческое житие св. Василия Нового, в видениях Феодоры. Но тогда откуда же гонения на Авраамия, откуда обвинения в ереси[b]?

Мы уже понимаем, почему его называют, глумясь, пророком. Эсхатологический интерес, направленный на будущее, – вероятно чаемое близким, – срывает покровы с тайны, пророчествует. Но вот другое обвинение: «глубинныя книги почитает». Оно указывает, что заподозрен был самый источник этих пророчеств: греческая эсхатологическая традиция. И, может быть, не без основания.

Мы хорошо знаем, хотя бы по исследованию Сахарова[c], как подлинные эсхатологические творения св. отцов (например, Ипполита, Ефрема) обрастали псевдоэпиграфами и вдохновляли апокрифы, уже анонимные. В обширной литературе апокрифов эсхатологические темы, быть может, вообще преобладают. В Церкви греческой, а потом славянской и русской, циркулировали списки отреченных книг, запретных для чтения. Но эти списки имели частный характер, противоречили друг

---

[a] Творения св. Ефрема Сирина. Часть II, Серг. Пос., 1908, стр. 250 сл.

[b] Эсхатологическое направление интересов заставляет некоторых исследователей приписывать св. Авраамию «Слово о небесных силах», напечатанное между прочим у Пономарева, в «Памятниках древне-русской учительной литературы».

[c] В. Сахаров. Эсхатологические сочинения и сказания в древне-русской письменности. Тула. 1879.

другу, и требования их слабо выполнялись, как свидетельствует самый факт сохранности апокрифических рукописей в монастырских библиотеках. При отсутствии критической и филологической культуры, задача выделения апокрифов из святоотеческого наследия была для Руси непосильной.

Что такое «глубинные» (или «голубинные») книги, мы не знаем в точности. Вернее понимать под ними космологические произведения богумильской литературы. В средние века богумильство[4] (остатки древнего манихейства) имело огромное распространение в юго-славянских странах: Болгарии, Сербии, Боснии. Со славянского юга Русь взяла почти всю церковную литературу: не могла она не заимствовать и еретической, как об этом свидетельствуют богумильские мотивы в произведениях народной поэзии: сказках, легендах и духовных стихах.

Против св. Авраамия было формулировано весьма конкретное обвинение – с какой долей доказательности, мы не знаем. В житии его, конечно, нет и следов манихейства, так как нельзя же считать за манихейство суровый, мироотрешенный характер аскезы (его мы видим и в Сирии). Если Авраамий читал богумильские книги, то по добросовестному заблуждению, как и большинство православных русских их читателей. В преданности его Церкви не может быть сомнений. Но, может быть, св. Ефрем прав был в оценке гонителей своего духовного отца, и перед нами первая в русской истории картина столкновения свободной богословской мысли с обскурантизмом невежественной, хотя и облеченной саном толпы.

Вопрос о смоленском обскурантизме осложняется наличием интересного памятника XII века «Послания митрополита Климента (Смолятича) к смоленскому пресвитеру Фоме»[a]. Это ученое, экзегетическое произведение указывает не только на большую начитанность своего автора (предполагаемого смоленского уроженца), но и на существование в Смоленске разных экзегетических направлений и борьбу между ними. Сам автор защищает аллегорическое толкование и иллюстрирует его рядом примеров. Что характерно для него, так это известное

[a] Изд. впервые Лопаревым в Пам. Древ. Письм. XC. 1892. См. комментарий ко второму изданию Никольского: «О литературных трудах Климента Смолятича».

предпочтение curiosa[5], разных натуралистических редкостей, затемняющих понимание св. Писания или отцов: таковы его статьи о ехионе, о алкионе, о саламандре, о грипе (грифе). С такой любопытствующей ученой экзегезой эсхатологическое толкование Авраамия, пророческое, потрясавшее души, вероятно, имело мало общего.

Конечно, большая культура Авраамия находит свое объяснение в культурном расцвете Смоленска в эпоху Климента (1147–1164) и князя Романа Ростиславича (1161–1180). Но направление его интересов было иное. И в этом направлении он предсказывает одно из основных религиозных призваний Руси. Незадачливая в богословии, скоро позабывшая греческую выучку, древняя Русь из всех богословских тем облюбовала себе одну: эсхатологическую, — хотя и ее развивала больше в произведениях народной, нежели книжной литературы.

Как патрон духовного просвещения, Авраамий не стоит особняком среди русских святых. Рядом с ним всегда вспоминаются имена св. Стефана Пермского, Нила Сорского, Дионисия Троицкого, Димитрия Ростовского. Подчеркивая особое, сокровенное содержание его религиозной науки, мы получаем право сказать, что св. Авраамий явился страстотерпцем православного гнозиса.

Неудачная защита
(Ответ М. Курдюмову)

В патетической статье М. Курдюмова сделана попытка оправдать вновь возникший в зарубежной церкви раскол. Так как исходным моментом прискорбных и всем памятных событий было отрешение Митр. Евлогия Митр. Сергием, почитающим себя главою Русской Церкви[1], то естественно, что и пафос возникшей в эмиграции новой церковной общины сводится к противопоставлению Церкви зарубежной и Церкви Русской. М. Курдюмов выражает это настроение с большой горячностью. К сожалению, его взволнованный лиризм не допускает четкой постановки вопросов. Многое из сказанного им — даже большая часть — сама истина. Но в неточном, расплывчатом выражении истина перестает быть истиной. Из благородного в основе своей негодования М. Курдюмова рождается несправедливость.

Я уже имел случай изложить свое понимание церковной политики митр. Сергия («Вестник Русск. Хр. Ст. Дв.» 1930 № 10 и № 11) [2]. Не буду возвращаться к сказанному там и ограничусь рамками статьи М. Курдюмова.

Три темы выдвигает автор: эмиграция, Русская Церковь и социальный вопрос. Последняя тема всплывает довольно неожиданно: она не приведена в связь с двумя остальными и в своей недоговоренности оставляет в читателе недоумение. К ней мы вернемся. Если изъять эту важную, но неудачно включенную тему, то мысль автора все время вращается в кругу преследующей его антитезы: эмиграция и Русская Церковь. Для размалевки ее автор не пожалел красок. С одной стороны, эмиграция, самодовольная, «чистая», гордая своим богатством, влюбленная в Запад и его правопорядок, жаждущая имущественной реставрации и восстановления строя опеки государства над Церковью. С другой, Церковь мучеников безгрешная, пол-

ная Христовой любви, зовущая к отрыву от земного и к «узкому» пути. Бесспорно, элементы этой антитезы взяты из жизни. И мученик и самодовольный эмигрант действительно существуют. Но вся картина нарисована автором в таких лубочных красках, что выходит из границ допустимой стилизации. Ясно для всякого, что и в России и в Зарубежье есть много духовных типов и направлений. Достаточно спросить себя, соответствуют ли стилизованные образцы М. Курдюмова обоим церковным вождям: митр. Сергию и митр. Евлогию, чтобы почувствовать фальшь всего изображения.

По-видимому, для автора пребывание в эмиграции (особенно духовных лиц) является церковно компрометирующим обстоятельством. Он называет ушедших в изгнание представителей Церкви «осколками», «отпавшими от тела церковного», ставя их на одну доску с обновленцами. Остается непонятным, каким образом среди этих «отпадших» патриарх Тихон мог найти иерархов, которым поручил пасти зарубежную паству. Связывая свою веру «в непобедимую, творчески обновляющуюся и обновляющую мощь русского народа» с иерархией, «оставшейся на своем *корню*», автор дает доказательство своего религиозного национализма, который у него, как и у многих среди нас, принимает характер биологического натурализма. На русской *почве* должно быть все свято, все мерзко – на гнилом Западе.

Переходя к этому Западу, автор не дает себе труда даже упомянуть о той религиозной драме, которую пережила здесь православная эмиграция, о тех жертвах, которые часть ее принесла ради верности Русской Церкви и сохранения связи с нею. С точки зрения М. Курдюмова представляется непонятным, что отделяет иерархию митр. Евлогия от Карловацкой иерархии. Неужели только личное предпочтение иерархов? Неужели он не помнит, что митр. Евлогий – ставленник патр. Тихона, и что ему пришлось вынести тяжелую борьбу с эмигрантской политической массой, воспитывая ее в тех самых началах, которые теперь противополагает ему М. Курдюмов? Так как М. Курдюмов был его соратником в этой общей борьбе за единство с Русской Церковью, то ему надлежало бы установить, по крайней мере, момент, когда митр. Евлогий и его паства изменили России. Напомню две даты. Когда митр. Сергий в 1927 г. издал свою двусмысленную Декларацию, в своей полемической части

неприемлемую для эмиграции, как ответил на нее митр. Евлогий? Признанием своей канонической подчиненности митр. Сергию как главе Русской Церкви. Когда в 1931 г. митр. Сергий сделал свое заявление о несуществовании гонений в России, как ответил митр. Евлогий? Молчанием, прикрывшим наготу отца, и отказом судить грехи возглавителя Русской Церкви. В Москве упрекают его и его духовенство в несоблюдении строгого аполитизма, в антисоветских выступлениях. Можно согласиться с тем, что были совершены некоторые ошибки. Однако никто по справедливости не может сомневаться в доброй воле наших пастырей. Все мы знаем, что им чуть ли не ежедневно приходится преодолевать огромное давление своей паствы, стремящейся найти в Церкви благословение своего национального и политического дела. И пастырь мужественно сопротивляется этим — даже естественным и законным — стремлениям, чтобы не отягощать Русскую Церковь. Если кое в чем — весьма невинном им приходилось уступать, то неужели только они не имеют права «приспособляться к духовному состоянию народа, среди которого они ведут свою миссию?» (слова М. Курдюмова). Быть может, М. Курдюмов предпочел бы, чтобы зарубежные епископы, верные традиции патриарха, разогнали свою паству и отдали ее целиком Карловацким учителям ненависти? Сотня верных, гордых своей духовной чистотой и представляющих Русскую Церковь на чужбине, кажется ему, вероятно, идеалом церковности. Сотни тысяч русских в рассеянии ему представляются совершенным ничтожеством, и их духовная гибель и спасение его совершенно не интересуют. Арифметика учит, что сотни тысяч в сто раз меньше десятков миллионов, и эта арифметика соблазняет митр. Сергия. М. Курдюмову (как и митр. Сергию) ужасно хочется столкнуть в пропасть эту паршивую заблудившуюся овцу, которая доставляет столько хлопот всему стаду. Но в Церкви действует иной закон Христовой любви: по этому закону часть равна целому, а 1 больше 99. Митр. Евлогий получил от патр. Тихона попечение о душах своего малого стада, и эта забота для него столь же священна, как для митр. Сергия его всероссийское служение. И его служение малой зарубежной Церкви приносит свои плоды. С каждым годом растет духовная близость к России, понимание ее трагедии, участи в ее жизни. И,

может быть, главным источником этого духовного примирения с Россией была и остается Церковь, в Ее основном «евлогианском» русле.

Прежде всего не нужно искажать фактов. Не зарубежная Церковь, по своему почину, порвала связь с Российской Церковью, а митр. Сергий столкнул нас со своего большого корабля. Смещение митр. Евлогия могло иметь только один смысл дезорганизации и потопления его паствы. Вряд ли другой мог бы осторожнее и определеннее его проводить заветы патриарха. Всякий другой на его месте стал бы жертвой того же трагического конфликта. Смысл его, очевидно, заключается в политической невозможности для митр. Сергия возглавлять зарубежную Церковь. И мы имели право ожидать, что это будет высказано в Москве со всею прямотою и откровенностью. Тогда мы пошли бы искать себе церковного убежища в ином месте, с благословения представителя Русской Церкви. До последнего момента здесь оттягивали эту горестную необходимость. В 1927 г. не воспользовались представившейся возможностью [3]. В этой видимой непоследовательности, резко отличающейся от последовательной непримиримости Карловацких иерархов, и сказалась готовность на жертвы Евлогианской Церкви, отсутствие той гордости и прямолинейности, в которых, забыв все прошлое, упрекает ее М. Курдюмов.

Умолчание о Карловацком расколе характерно для оценки М. Курдюмовым зарубежной Церкви; умолчание об обновленчестве характеризует его изображение Церкви Российской. Ему важно противопоставить зарубежье Русской Церкви, как жалкий осколок идеальному единству. В действительности мы видим, что в России существует около десяти православных и церковных организаций, из них четыре — в пределах Великороссии. В России много мучеников, много подвижников, но много и отступников, много предателей, еще более приспособляющихся и слабых. Может ли быть иначе? Человеческая падшая природа не такова, чтобы можно было представить себе целый народ святых или исповедников. Мученики всегда, в эпохи гонений, составляли в Церкви малое избранное число. Большинство падало, отрекалось, чтобы во времена мира вернуться и принести покаяние. Так было во времена древней Церкви, несмотря на пламенность веры, на явленность даров

Св. Духа. Так было и в истории Русской Церкви — в эпохи гонений. Разве не весь епископат Западной Руси принял унию под давлением польско-литовской государственной власти? Разве соборы московских епископов, в годы опричнины, не осудили св. Филиппа? Разве в петровскую эпоху террора русский епископат не принял разрушение патриаршества и навязанный ему неканонический церковный строй? Уже в наши дни, во время ареста патриарха Тихона, мы видели быстрый успех «Живой Церкви», за короткое время захватившей почти все храмы в городах России. Огромное большинство священников и многие епископы подчинились самозванной церковной власти, — митр. Сергий был из их числа. Счастливый поворот, который наступил потом, — возвращение раскаявшихся к освобожденному патриарху, объясняется не только высоким обаянием личности патриарха, но и переменой коммунистической тактики, отказавшей обновленцам в монополии церковной легальности: большевики предвидели раскол, т. е. существование двух борющихся иерархий красной государственной церкви[4]. Говоря вообще, вопрос о том, останется ли большинство верным Христу, зависит от силы и жестокости гонений. При достаточной остроте их большинство всегда падает. Об этом говорят и исторический опыт Церкви и аскетический опыт рассмотрения человеческой природы и пророчества Апокалипсиса.

Вот почему во время гонений нельзя искать церковной правды на стороне большинства, и тем более видеть ее воплощенной в возглавляющем это большинство иерархе. Нельзя отделаться от впечатления, что для М. Курдюмова сохраняет свое значение система религиозных тождеств: православная Церковь — Русская Церковь — патриаршая Церковь — сергиевская Церковь — митр. Сергий. Но это типично римско-католический ход мысли; его предпосылкой является вера в непогрешимость внешнего церковного авторитета, воплощенного в церковной главе. Для него падение митр. Сергия равнозначно смерти Русской Церкви. «Значит, — восклицает он, — Русской Церкви не существует больше, как единого Тела, Оно разложилось, как труп? И только отдельные клетки Его где-то и как-то искусственно дышат пока. Ведь это уже агония, конец. Смерть наступила?!» Если эта декламация содержит в себе серьезную

богословскую мысль, то М. Курдюмов отождествляет Тело Церкви, как мистический организм, которого «врата адовы не одолеют», с крепостью видимой организации, которая, как мы знаем из истории, может быть временно разбита, ослаблена, уничтожена. Кто из мыслящих христиан не задавал себе вопроса о том, где была Церковь Христова, когда подавляющее большинство епископата принимало арианское исповедание? Обыкновенно на это отвечают: с Афанасием Александрийским и немногими его соратниками. В действительности, дело обстоит много сложнее. Так как восстановление православия исходило не из рядов никейцев, а омиусиев (Василий Великий и его друзья) [5], то надо предполагать, что Церковь Христова была жива и в общинах, погрешавших в точных догматических формулах. В России речь идет не о догматах и не о каноническом строе, а о некоей морально-общественной линии церковной политики. Тем менее основания думать, что грехи и ошибки церковных правителей, как бы тяжки они не были, ведут за собою с необходимостью распад и смерть церковного Тела. Мы охотно верим, что истинность таинств и святость жизни сохраняются и в Церкви митр. Сергия и в отколовшейся от нее «оппозиции». Возможно даже, что сохраняются они и в разных течениях обновленчества. Церковные отлучения, произносимые в пылу борьбы, среди общей смуты и раздражения, едва ли могут иметь сакраментальное значение. История Церкви показывала нам святых, взаимно отлучавших друг друга.

Однако видимое единство Церкви и ее канонический строй представляет такое большое благо, особенно для пастырства в смутные годины бедствий, что понятны стремления принести самые тяжелые жертвы ради сохранения и видимого единства. Вот почему зарубежная «евлогианская» Церковь не вмешивалась в российские споры до тех пор, пока под угрозой не оказалось Ее духовное существование. Но теперь уже не имеет смысла длить умолчания, и можно откровенно говорить о падении митр. Сергия.

М. Курдюмов довольно точно изображает духовный путь патриаршей Церкви, «оставшейся с грешниками», чтоб «проповедывать в преисподней». Спасение множества душ, даже с отказом от славы мученического венца — в этом был правый путь и подвиг патриарха. Как всякий путь, он имеет свои гра-

ницы. Прямолинейность на пути компромисса еще опаснее прямолинейности героической. Последовательный, т. е. дурной компромисс вел прямой дорогой к обновленчеству. Патриаршая Церковь резко противостояла обновленческой. Между обновленческой и сергиевской различия сгладились до того, что их трудно было бы уже и формулировать. В чем сущность обновленческого движения? Не в программе церковных реформ, не в либерализме доктрины, ибо от этих реформ обновленчество давно отказалось. И не в принятии социального коммунизма, которое характерно лишь для обновленческого меньшинства. Сущность и дух обновленчества – в предательском отношении к власти гонителей. Не признание большевистской власти, как таковой, отличает Александра Введенского от патриарха Тихона, признавшего ту же самую власть, но благословение этой власти и оправдание ее деяний направлены к разрушению Церкви. Оправдание меча, поднятого над мучеником. Православная Россия не могла простить Введенскому и его друзьям того, что они заговорили о церковной контрреволюции в то самое время, когда под угрозой казни были головы митр. Вениамина, самого патриарха и стольких других исповедников. Желали ли обновленцы смерти мучеников? Конечно, нет. Они делали даже некоторые попытки спасти их жизнь. Но ценой своего отречения от мучеников, ценой признания их вины, они хотели спасти себя и – спасти Церковь! Спасать Церковь путем предательства – вот формула обновленчества.

Теперь эта формула митр. Сергия, который в апреле 1930 г., в эпоху вновь поднявшегося террора, заявил во всеуслышание всему миру, что в России не казнят за религиозные убеждения и что расстреливаемые священники виновны в монархических происках. Вот это и есть тот язык «евангельских и апостольских установок», который М. Курдюмов противополагает нашему жалкому языку «гражданских свобод».

Язык Введенского вызвал негодование в России 1921 года, еще хранившей в своих узах совесть свободы. Длительное удушение, повседневная атмосфера моральных и физических пыток сделали свое дело. Сталину удается то, на что не мог рассчитывать Ленин. Предательство, отречение, клевета сделались правилом общественного поведения в России. Чтобы правильно оценить слова и жизнь митр. Сергия, их нужно

брать в связи со всеми публичными доказательствами представителей старой России: с речами поднадзорных академиков, подсудимых инженеров, меньшевиков... Люди, в общественную совесть которых верила вся Россия, обвиняют себя и других в несуществующих невозможных преступлениях. Подтверждают и подписывают все, чего от них требует власть – чтобы спасти жизнь себе и своих близких и – может быть, слабую возможность культурного дела. Мы готовы простить им их падение, зная, какими муками оно куплено. Что облегчает этим падшим мученикам их акт отречения, это потеря веры в силу слова, в народную совесть и общественное мнение. Люди, которые произносят речи за смертную казнь невинных, утешают себя тем, что это просто формальность, что их слова не окажут никакого влияния на заранее принятое решение власти. В этом они, может быть, и ошибаются. Действие террора зависит от состояния общественного мнения – в современной России от двух факторов: настроения рабочих масс и мнения Европы, интересных для власти как торговых и политических контрагентов. Клеветнические показания русских «вредителей» производили впечатление как на народные массы внутри России, так и на левую интеллигенцию и рабочие классы Европы. Ими в значительной мере определяется, напр., политика рабочего правительства в Англии. Отрицание гонений митр. Сергием производит впечатление в той же европейской среде, от которой часто зависит (как это сказалось на судьбе самого патриарха) жизнь и смерть узников за веру в России. Прошлогодние протесты Европы против гонений сделали свое дело – в этом не может быть сомнений: с ними связано некоторое понижение террора в 1930 году. Но насколько ослаблено было значение этого морального голоса всего христианского мира из России, с самого высокого церковного места, оправданием безвинных убийств! [6]

М. Курдюмов дает эффектное, хотя и совершенно лубочное, противопоставление: «Дьявол весь в крови, облизывает теплую кровь» и «Мученик, весь светящийся улыбкой любви». Для полноты картины тут не хватает фигуры митрополита, который «с улыбкой любви» поглядывает на «дьявола», и толкает в спину бестактного мученика: «Поди, поди, в Советском Союзе нет мучеников. Ты просто контрреволюционер».

Различие в моральной оценке русских меньшевиков и митр. Сергия — не в пользу последнего — должно быть ясно для всякого, не потерявшего в русской достоевщине непосредственного голоса совести. Один — в тюрьме, другой на свободе; один под пытками, другой у власти, одни, несомненно, сознают свое падение и, может быть, раскаиваются в нем, другой, — но, если послушать его здешних последователей, то и раскаиваться ему не в чем: обагряя руки в крови мучеников, он сияет ореолом мученической Церкви — верный ученик патриарха Тихона. Состояние совести митр. Сергия, конечно, скрыто от нас. Возможно, что он и испытывал укоры совести. По крайней мере, в первое время после его апрельского акта 1930 г. [7] хотелось видеть в нем замученную жертву, доведенную моральными пытками до поступка, за который он не может принять ответственности как правитель (но должен нести ответственность как христианин). Однако мы ничего не слышали о покаянии митр. Сергия. Нетрудно было дать знать о нем Церкви, и Церковь, конечно, приняла бы даже самый слабый намек на раскаяние своего несчастного иерарха и простила бы его. Митр. Сергий его не сделал. Немедленно после своего акта, он начал разрушение зарубежной Церкви посланиями, в которых слышится авторитетный голос власти, уверенность в своем праве. Психологически трудно видеть в этих посланиях результат моральной пытки, хотя такое объяснение и сильно облегчало бы наше положение. Давление большевистской власти вероятно, но столь же вероятно и то, что Сергий, учитывая его, берет на себя полную ответственность за свою политику. Митр. Сергий, для лиц знавших его, представляется, действительно, человеком власти, князем церкви, и акты его — акты власти, а не сентиментальная достоевщина в стиле М. Курдюмова.

Какое объяснение возможно дать этой политики? М. Курдюмов явно затрудняется очертить линию митр. Сергия, в отличие от «оппозиции». Если оппозиции он приписывает эсхатологическое направление и взгляды на безбожную власть как на Антихриста, то для митр. Сергия у него остается лишь общее место: «Против греха нужно бороться силой Христовой любви и правды»... Кто из христиан не согласится с этим? Вопрос в том, как вывести из Христовой правды обязательность лжи и клеветы? И М. Курдюмов может лишь весьма неопреде-

ленно сослаться на карамазовскую стихию русской революции и на необходимость приспособления к ней.

Мне думается, ключ к действиям митр. Сергия следует искать в его собственных словах. Не без удовлетворения он подчеркивает счастливые результаты своей политики: ему удалось сохранить более 30.000 приходов и получить легальный Синод епископов. В последнее время к этим достижениям можно было бы прибавить печатный календарь[8]. Все прошлое митр. Сергия, весь его духовный облик заставляют думать, что аскетическая молитва монаха и литургическая молитва мирянина исчерпывают для него земное служение Церкви. Обращение к революционным массам, приятие социальной правды революции – все это как нельзя менее согласуется с его обликом строгого, воспитанного в синодальной школе архиерея. Не кровью мучеников, а крепостью церковной организации думает он «спасать Церковь». Пусть будет Синод – хотя бы с сотрудниками ГПУ. Пусть 275 епископов, лишенных права управлять своими епархиями и даже выезжать из своего города, будут совершать архиерейские службы[9]. Это создает иллюзию старого времени, с которым митр. Сергий связан столь же кровно, как и эмиграция, которую бичует М. Курдюмов. Когда он иронически указывает, что для нас Церковь – «в зданиях храмов», что для нас Церковь лишь «для молитвы и утешения», что мы мечтаем о «покровительствующем государственном аппарате», он, сам того не подозревая, рисует точное направление митр. Сергия – то направление православной жизни, которое можно было бы назвать литургическим. Сохранение храмов ради литургии – великое благо. Но как невозможно ради тела и крови Христовых отречься от Христа, так невозможно ради литургии (в конце концов, ради архиерейской службы) отречься от мучеников. Архиерейская служба (даже не архиерейское управление) – вот ради чего приносит митр. Сергий свои жертвы.

М. Курдюмов старается из старорежимного митрополита сделать революционера. На каком основании? Есть ли хоть одно высказывание митр. Сергия, которое говорило бы о его сочувствии рабочим массам, о их новом праве, о долге Церкви осуществлять социальную правду и т. д.? Все это чистая фантазия. Митр. Сергий поворачивается лицом не к массам, а к вла-

сти — ей, а не рабочим он расточает свои официальные комплименты: ведь закрытие храмов и аресты архиереев зависят не от рабочих, а от власти. Отождествляя власть с массами, и рисуя давящую Церковь силу в виде Мити Карамазова, М. Курдюмов совершает грубую ошибку исторической перспективы. Карамазовская стихия ярко проявилась в первый период русской революции — период народный и разрушительный. С тех пор как коммунизм сковал эту народную стихию, с карамазовщиной было покончено. Если уж искать образов у Достоевского, то карамазовщину сменила верховенщина. Я однако же не считаю точным и это литературное сближение. Власть в России опирается на новую интеллигенцию, на молодежь, вышедшую из народа, но взявшую на себя задачу насильственного воспитания и подавления народа. Не на народ опирается Сталин, а на миллионы волевых жадных к жизни и власти рационалистов, еще полных пафосом социального строительства, но глубоко чуждых страстям и даже грехам народа. Народ (не только крестьяне, но и рабочие) являются объектом для социалистического строительства, его жертвой. Вот почему в настоящий момент сближение с властью означает отход от народа. С другой стороны, молодых коммунистов и комсомольцев митр. Сергий, очевидно, тоже не привлекает к Церкви политикой лжи и покорности. Этот активный слой, полный потенциальных религиозных энергий, может быть надеждой для Церкви. Но он уважает мужество и стойкость. Мы видели примеры коммунистов, склонявшихся перед бесстрашием и словом правды христиан. Не лукавой дипломатией можно растопить жестокие, но героические сердца.

И, наконец, социальная правда. Митр. Сергий, вероятно, был бы весьма удивлен, узнав, что из него делают рабочего патриарха. Несомненно, что в широких кругах Русской Церкви ныне живет сознание неправды капиталистического строя и жажда новых общественных отношений, основанных на христианской правде. Однако выражено было это новое сознание с особой силой лишь в обновленчестве, хотя и в одной лишь, наиболее искренней, левой его группе [10]. В этом была правда обновленцев, которую они погубили своим отступничеством. Патриаршая Церковь никогда не делала своими этих идей. И это понятно. Весь религиозный пафос ее церковного служения

был в покаянии и очищении. Социальное покаяние — в грехах прошлого — требовало воздержания от всякой политики и от всякой общественности. После разрыва многовековой связи с монархией и сословно-классовым государством для Церкви было бы нравственно невозможным непосредственное благословение революционной общественности. Наконец, так как коммунизм нес с собой не новую правду, а новую ложь, то Церкви в поисках христианской общественности пришлось бы прежде всего провести разграничительную линию между христианским общежитием и коммуной. Это значило бы стать сразу же на путь обличения нового «строительства» и дать власти законный предлог для гонений. Обновленчество, которое не делало разграничения между христианским и большевистским коммунизмом, в силу этого потеряло всякое сочувствие угнетенных коммунизмом масс. Должен признаться, однако, что идеализированное изображение М. Курдюмовым политики митр. Сергия кажется мне гораздо более соответствующим линии обновленчества.

Если бы нам было предложено охарактеризовать суммарно различные течения в Русской Церкви, то мы отметили бы, прежде всего, три направления. Одно, в активном противостоянии Антихристу, уходит возможно дальше от жизни и ожидает обетованного конца. Это — *часть* оппозиции митр. Сергию. Другое, дорожащее более всего сохранением культа, идет навстречу соглашению с властью, отчасти благословляя ее дело. Это обновленчество и официальный курс митр. Сергия. Третье течение, идущее путем внутренней, духовной жизни и религиозного воспитания народа — аполитичное и лояльное по отношению к власти, — живет в другой части оппозиции митр. Сергию и в огромном большинстве же собственной иерархии и паствы. Это значит, мы проводим черту, в отличие от М. Курдюмова, не только между митр. Сергием, Русской Церковью, но и между ним и его собственной церковной организацией. Мы думаем, что большинство священников и паствы митр. Сергия не одобряют его попытки и не несут ответственности за него. Об этом говорит множество свидетельств, доходящих из России. Почему же верующие терпят во главе Церкви иерарха, политики которого не одобряют? Да именно потому, что они, в отличие от митр. Сергия, не придают большого

значения внешней организации и возглавлению Церкви. Все мы знаем, что единственно реальным органом церковной жизни в России остался приход. Каждый приход для себя определяет направление церковной жизни, мало считаясь с указаниями иерархов. Деревня давно не видела архиереев. Город уважает стойких и мужественных среди них и равнодушно относится к быстро сменяющимся, конкурирующим представителям разных «церквей». Нелюбовь к расколам удерживает большинство от присоединения к «оппозиционной» иерархии. Да и жертвы, понесенные ею во время гонений, делают почти невозможным ее легальное существование. Это значит, что Русская Церковь утратила свое организационное единство, как это иначе и быть не могло в режиме не прекращающегося гонения. Когда настанет пора восстановления ее свободного единства, все должны будут принести свое покаяние. Уже не будет судей и подсудимых, а только кающиеся братья. Если до недавнего времени могло представляться, что существует единое истинное преемство патриаршей власти, вокруг которой должна собираться Церковь, то митр. Сергий разрушил это представление, или эту реальность, стерев границы между собой и обновленчеством.

Разрушает ли измена или раздоры иерархов реальное единство Русской Церкви? Может ли отнять какой-нибудь митрополит плоды ее кровавого покаяния? Конечно, нет. Мы верим в мистическое единство Русской Церкви. Все ее члены омываются кровью мучеников и крепнут силою взаимных молитв. К какой бы церковной организации они ни принадлежали на земле, мученики братски лобзают друг друга на небесах. Бог знает имена верных, написанных в книге жизни. «Позна Господь сущия Своя». На земле наш удел – сомнения и блуждания. Верим только, что православные и святые связаны со всеми братьями узами любви и молитвы. Это дает нам *надежду* (неправильно говорить о *вере*), что плоды мученического подвига и мученического общения избранных послужат для исцеления и соединения всей на земле пребывающей Русской Церкви и всего русского народа. Не к большинству Русской Церкви и не к ее возглавлению, а к ее мистическому телу и духу влечется наша вера и наша молитва. С ней соединяемся мы в духе и истине. Ей изменить страшимся. Связь с ней поддерживает нас на чужбине и связи этой не могут порвать «запрещающие» нас.

Русская Церковь или духовное сословие?

В статье И. А. Лаговского «Мне отмщение» вопрос об оценке церковной политики митрополита Сергия ставится на новую почву — я бы сказал социальную. Конечно, и новая постановка не исчерпывает всей его сложности. Ставя свою тему с возможно большей четкостью, я сознательно опустил все осложняющие моменты. Заслуга И. А. в том, что он указывает на эту сложность, хотя бы в одном лишь разрезе. Называя постановку социальной, я несколько расширяю ее. Социальная жизнь России, трагическая судьба ее общественных классов: рабочих, крестьян, интеллигенции — не входит в его кругозор (т. е. данной статьи). Зато страдальческая судьба русского духовенства ощущается им изнутри, кровно, по-сыновски. Им он начинает, им и кончает.

Замечателен самый подход автора к проблеме русского духовенства: не от иерархически-церковного значения клира, а от бытовой категории сословия, «как известной социальной формы». И. А. любит говорить о плоти: о «плотяном облечении истории», о «плоти и крови русской церковной действительности». Эта настойчивость даже несколько беспокоит. Без плоти нет, конечно, полноты жизни, а почему же не исходить из проблем духа? Кажется, для христианина это обязательно. И клир, как церковная, а не социальная форма, призван выражать именно это господство духа над социальной плотью. Потому он и называется духовенством.

Взятое как социальная форма, духовенство оказывается сословием — на ряду с другими, напр., военным. Его церковный долг соответствует «чести полка». Невозможно спорить против положительного смысла социальной этики. И. А. глубоко прав и в том, что видит национальную русскую трагедию в смирении подвига, как бы растворяющегося в коллективе. Но

он противополагает ее героизму, который не встречает его одобрения. Однако отказ от личной ответственности приводит к древнему натурализму (несомненно, русская опасность). Христос освобождает личность от кровных, плотяных, родовых и социальных уз, чтобы сделать ее свободно соединенной с Собой, и никогда вторичное церковное освящение плоти и социальной жизни не может упразднить этого христианского первофеномена. Без него нет и христианства.

Спускаясь в исторически-общественный мир, мы видим, что социальная этика (недостаточная везде) становится совершенно непригодной во времена социальных катастроф. Если полк, если сословие, если нация предает себя, что делать личности? Идти в плен со своим полком, в Интернационал с Россией, в Живую Церковь со своим сословием? Последний пример заставляет вспомнить, что движение Церкви или обновленцев в 1923 г. было как раз сословным движением белого духовенства, и сломлено было это движение прежде всего сопротивлением мирян. Конечно, не потому, что миряне обладали более глубокой церковной культурой, а просто потому, что они в борьбе за церковное дело подвергались меньшему риску и не имели никакого сословного злопамятства против монахов и епископов [1].

Вдумываясь в ход мыслей И. А., невозможно понять, какая черта отделяет их – не от прогрессивных теорий, – а от практики обновленческого движения. Не случайно митр. Сергий отдал в свое время дань обновленческому движению – вероятно, вовлеченный в этот же порочный круг.

Вот почему факт зарождения нового несословного («интеллигентского») духовенства в России надо приветствовать. И. А. презрительно относится к церковной интеллигенции. Ее грехи я знаю (максимализм и пр.). Эти грехи прежде всего связаны с тем потрясением, в которое приведена интеллигенция, оглушенная революцией. Но она несет в себе начало личного подвига, личной жертвы, свободного избрания Христа – без которых нет христианства.

2

И. А. не идеализирует Россию. Страстно любя ее, он не боится обнажать ее язвы. Он рисует ужасное зрелище «христопродавцев», он знает трагедию учителя, который «воровской походкой» идет к ранней обедне, а в школе соблазняет малых сих кощунственными стихами Демьяна Бедного. Но он оправдывает этого учителя, — не лично его, а его дело, его путь, связывая его с путем Русской Церкви и митр. Сергия. Делает он это не легко, не так, как люди «с точки зрения», сознавая, что не может быть оправдания «по человеческому суду», что не может вообще быть нравственного исхода из конфликтов русской жизни. Но тем не менее выбор он делает определенный, формулируя его в следующих словах: «войти во всю тяжесть существующей исторической обстановки, сознательно принять сплетенность лжи, обмана, насилия, нечестности, открытого богоборчества... как неизбежную данность, *в формах и условиях* (курсив автора) которой, преодолевая, но не отметая, придется творить свое дело». Делать дело в формах и условиях лжи и богоборчества. Несмотря на умышленную запутанность этой формулы, смысл ее ясен. Живя в России, надо участвовать в пропаганде безбожия, чтобы обеспечить себе возможность культурной деятельности. На вопрос о границах допустимого для христианина компромисса И. А. отвечает: никаких границ, — вплоть до отречения от Христа[a]. В защиту такого понимания «кровного» и «плотского» христианства он неоднократно ссылается на слова ап. Павла: «Я желал бы сам быть отлучен от Христа за братьев моих; родных мне по плоти». Незаметно совершается подмена — вместо «отлучения от Христа» — «отречение от Христа», которая меняет все. Апостол готов взять на себя тяжесть вечных мук разлуки со Христом для спасения сво-

[a] Считаем, нужно указать, что эти страшные слова только субъективный и, смеем думать, неверный вывод Г. П. Федотова, якобы вытекающий из стратьи И. А. Лаговского. В статье И. А. Лаговского «граница» указана определенно — живая личная обращенность ко Христу, любовь к Нему, горячая вера во Христа, верность Ему до смерти — основное и несомненное, при наличии и силе их только и можно допустить и понять подвиг схождения в «тьму кромешную» (прим. ред. «Вестника РХСД»).

его народа. Но он никогда не отречется от Христа вместе со своим народом. Впрочем, разрыв ап. Павла с иудейством и выход его на проповедь язычникам сам по себе говорит о том, какое место занимает для него «плоть и кровь» в иерархии духовной жизни.

И. А., давая свою формулу, не ограничивает ее сословно. Разрешенная для педагога проповедь безбожия остается как будто допустимой и для священника. Если бы какому-нибудь батюшке, для спасения своего храма от закрытия, случилось стакнуться с Союзом безбожников, снабжая его материалом для пропаганды, а то и самому (анонимно что ли) участвуя в ней, то его пришлось бы оправдать по формуле И. А. Пришлось бы оправдать и самого митр. Сергея, если бы он поступал таким образом. Нужно преклониться перед тем, кто «ежедневно сходит во тьму смертную, в ров преисподний». (А кто живет в преисподней?)

Я считаю, что такая защита топит митр. Сергея и что он сам никогда не согласился бы участвовать в «сплетенности богоборчества», хотя и «принял сознательно сплетенность лжи». Я не думаю, тем более, что Русская Церковь, даже масса рядового духовенства, идут по этому пути «лжи и богоборчества», указываемому И. А. Но бывают соблазны, — быть может, на каждом шагу — когда приходится выбирать между сохранением своего дела: школы, храма — и отречением от Христа. Для христианина тут нет и выбора. Выбор может ставиться лишь в более тонких формах соблазна. И тут advocatus diaboli [2] не мог бы найти лучших аргументов, чем эта философия нисхождения «в ров преисподний», которая обосновывается всего удобнее не от апостола Павла, а от апостола Иуды.

3

Конечно, о богоборчестве И. А. говорит с запросом. Тут он защищает не митр. Сергия, а того педагога-церковника, который для него типичен как православный мирянин сергианской паствы. В богоборчестве митр. Сергий не повинен. Дело идет пока что о лжи, «возведенной в систему». И. А. доказывает, что природа советского государства такова, что «всякая активность

в ее условиях неизбежно принимает характер лжеподобия». «Каждый всегда частично и прав, частично и не прав, преступен». Если бы это было безусловной правдой, то это являлось бы поразительным открытием в этике — в сущности этику упраздняющим. Чтобы зависимость личности от общества могла приводить к неизбежности для нее преступления, — надо убивать всякую свободу и ответственность человека. В действительности, следует сказать: в России чрезвычайно трудно жить, не участвуя во лжи (и преступлении). Это мы знаем, как знаем и то, что лучшие люди стараются свести к minimum'у этот неизбежный коэффициент лжи: а самые строгие из них находят для себя возможным и вовсе во лжи не участвовать. Неверно, что этим они обрекают себя на общественную пассивность. Значение исповедничества истины может являться (даже, наверное, является) более действенным, чем всякая систематическая работа организации и педагогики. Но, считаясь с человеческой слабостью и неизбежностью компромисса, необходимо всегда ставить вопрос о его пределах. Указать эти пределы заранее издали невозможно. В противоположность тому, что принято думать в нашей среде, следует сказать: чем выше общественное положение лица и уважение к нему, тем меньшую (а не большую) тяжесть греха он может взять на себя, ибо тем больше соблазна он вносит в мир. Мирянин может убить и получить прощение. Священник, проливший кровь, не может совершать литургии. Педагог — подневольный безбожник отвратителен, но может быть терпим в русских условиях. Священник-безбожник нетерпим нигде. Потому-то клевета и ложь митр. Сергия потрясли весь мир, что они произнесены в столь высоком месте [3]. Мы привыкли, что в России лгут и раболепствуют ученые, писатели, инженеры. Но никто в мире и в самой России не примирится с тем, чтобы священник или епископ требовали смертной казни для невинных «вредителей». Ученые, писатели своим грехом отстаивают культуру, которая для большинства из них имеет абсолютное значение. Если же Церковь присоединяется к надругательству над правдой, что ей делать в этом мире?

Это воображаемый пример. Но митр. Сергий довольно близко подошел к оправданию казней — не инженеров-вредителей, а православных священников. И цена этой лжи совсем другая, чем лжи несчастных интеллигентов.

Замечательно: мы не слышим о священниках, которые бы участвовали в коллективных злодеяниях советской «общественности». Средний «батюшка», на которого ориентируется И. А., вовсе не следует его путем. Этот скромный, незаметный батюшка действительно идет, когда Бог позовет, на мученичество, — потому что он ощущает предел компромисса, потому что политика и педагогика не заглушили в нем христианской совести.

И. А. прав: не надо противополагать «Церковь мучеников» Русской Церкви вообще. Но нельзя также и сливать их. Ведь обновленчество вышло из Русской Церкви — в значительной мере и вернулось в нее. Как и везде, в Русской Церкви есть люди разного калибра — святые и грешные, мужественные и слабые. Не в этом дело, — мученики всегда меньшинство. Но хотелось бы, чтобы церковный народ (и миряне и духовенство) имели в страшный час испытаний пастырей, которые не глушили бы их совести и не затруднили бы и без того трудного пути исповедничества. Такие пастыри, конечно, есть. Но к числу их не принадлежит митр. Сергий, и как национальный организм Русская Церковь лишена духовного оформления. Великая заслуга ее, честь и слава, что пример ее номинального главы не преломляется в ее повседневной приходской жизни, спокойно оправданной практикой предательства и преступлений [4].

4

Что покупается ценой столь тяжкого «вхождения в сплетенность лжи»? И. А. указывает на необходимость сохранения «четкой церковной организации» ввиду угрожающих народу опасностей — не атеизма, — а мистического сектантства. Духовенство — хранитель церковного «разума» против геенны эсхатологической стихии. Может быть, И. А. и переоценивает значение этой стихии, но здесь он осведомлен лучше нас всех, ему и книги в руки. Однако, думается, едва ли религиозную стихию можно обуздать организацией. Огненная духовность сектантства может быть побеждена лишь огненной духовностью Церкви. Думается, что половина успеха сектантского движения в России объясняется именно этой «четкостью» церков-

ной организации, за которой не всегда зрима огненная природа христианства. Мы все повторяем, но с какой слабой долей веры, «что кровь мучеников – семя Церкви». Мы не хотим себе представить, что в городе с закрытыми храмами, может быть, явлена большая полнота веры, любви и силы таинств, чем в соборах с архиерейской службой – напр., отобранных обновленцами.

Как странно, в самом деле, что в защите «икономической», педагогической линии поведения забывается о самом главном: о влиянии морального примера, стойкости, мужества на массу, развращенную и одураченную ее вождями. Сколько коммунистов обращались в христианство, сталкиваясь с неожиданным для них образом чистоты и самоотвержения в мнимо-лицемерной Церкви. И обратно, сколько слабых и колеблющихся должны отталкиваться от Церкви примером слабости, словом лжи, исходящим из уст пастырей. Если политика патриарха и первых лет митр. Сергия (строгой аполитичности Церкви) должны были облегчить народу (рабочим и крестьянам) возвращение в Церковь, то соблазнительная ложь иерархов должна подрывать доверие к Церкви, бросать массу именно в объятия мистических и рационалистических сектантов. В силу вечной диалектики жизни злая последовательность, т. е. доведение до абсурда правильной вначале линии мысли и поведения, превращается в свою противоположность: перестает служить той цели, которая ее оправдывает [5]. «Новая религиозная политика» митр. Сергия, в истолковании И. А., защищает интересы той группы старых и «верных» церковников, которые не могут отказаться от храма, даже отрекаясь от Христа. Но она теряет свой притягательный, будящий, просветительный смысл для народа, для России.

Церковь запрещает искать мученичества. Мы должны бороться за храмы. Но безумна мечта «спасать Церковь» ценой отречения от Христа. В конце концов, мы не знаем пути, которым Бог ведет Россию. Может быть, на этом пути ее ждет полное прекращение легальной церковной жизни. Франция прошла через это в эпоху своей революции, когда в течение года были затворены все христианские храмы, когда литургия совершалась в сараях и лесах. Католическая Церковь нашла в этом гонении новые силы. Арсский кюрэ, причисленный к ли-

ку святых, получил свой христианский закал ребенком в потаенной катакомбной Церкви[6]. Во всяком случае, правда, церковная и историческая, были не на стороне «конституционного» духовенства, которое «спасало» Церковь.

Это не значит, что я предпочитаю катакомбы, как та русская церковная интеллигенция, которую укоряет И. А. Но я не боюсь их. Выбор дается не нами. И мы хорошо сделали бы, если бы в своем нравственном самоопределении не узурпировали бы прав Божественного Провидения, которое одно стоит над ограниченностью личных путей.

5

Пути митр. Сергия И. А. противополагает путь его противников, отрицающих культурно-исторические задачи Церкви во имя эсхатологической святости. В оценке этого направления, голос которого звучит всего громче в рядах противников митр. Сергия, мы с И. А. сходимся. Это зародыш нового староверия, испуганного антихристом и уходящего из мира в леса и пустыни. Но, как Петр противопоставил расколу послушную синодальную Церковь, так и сергианское принятие государства в своем развитии должно привести к воссозданию государственно-послушной синодальной Церкви в России[7]. Если возглавитель Церкви приносит такие жертвы пред лицом власти гонителей, то каких жертв он не принесет власти благосклонной, а тем паче власти христианской, обещающей Церкви свое покровительство. Сергианское направление грозит лишить Церковь плодов ее кровавого очищения. Столь мучительно разорванные узы с государством завяжутся вновь, и притом в самой невыгодной для Церкви обстановке. Снова — политика, политиканство, полиция на месте святе; отлучения от Церкви монархистов, республиканцев, социалистов — все равно, кого; а главное — защита неправды, социальной, политической, тем более опасная и соблазнительная, что она имеет за собой вековую традицию.

Этим обоим путям — расколу и государственному рабству — противополагается путь свободы, путь патриарха Тихона. Только этот третий путь пожинает достойно жатву крови, по-

сеянную мучениками, и не обеспложивает терпения и страдания миллионов страстотерпцев. Правда этого третьего пути, мы верим, сознается большинством духовенства и мирян Русской Церкви, к чьей бы юрисдикции они ни принадлежали. И они найдут свою дорогу, руководимые Духом Святым, даже и в том случае, если заблудившиеся пастыри покинут их посреди пути.

Христианство перед лицом современной социальной действительности

Я СОБИРАЮСЬ ДАТЬ даже не речь, а просто скромную историческую справку, в своем качестве историка, – на этот раз из истории современности. Темой моей будет отношение западного христианства к современной социальной проблеме. Остается верным все то, что было здесь сказано о той неподготовленности, с которой все христианское человечество встречает современную катастрофу. Конечно, это так, конечно, мы все, каждый из нас, выходим навстречу этим событиям, как неразумные девы, с пустыми светильниками, в которых иссякла любовь. И тем не менее в различных кругах все же делались и делаются усилия, чтобы остановить эту надвигающуюся катастрофу. Эти усилия, может быть, слишком слабы сравнительно с той грандиозной задачей, которая стоит перед христианством, но тем не менее они делаются, а мы о них почти ничего не знаем. Мы, русские, выброшенные судьбой в Европу, были бы обязаны знать, что делается кругом нас, – но большинство проходит совершенно мимо этого. С каким-то даже высокомерием, а между тем здесь делается дело Христово, и о нем я хотел бы сказать несколько слов.

Современное, послевоенное христианство в отношении к социальной проблеме уже совсем не то, чем оно было до войны, и напряжение социального идеализма христианских церквей, которое мы наблюдаем сейчас, совсем не того масштаба и веса, что в прошлом столетии. Для XIX века, как и для XVIII и XVII, можно сказать без большого преувеличения, что Церковь, и западная и восточная, в области социальных отношений стоит на почве существующего строя, стремясь оправдать его, особенно на протестантском Западе, хотя бы ценой жестокой измены евангельской правде. Оправдание капитализма в Англии или протестантской Германии в середине XIX в. подчас при-

нимало формы поистине возмутительные. В лучшем случае было игнорирование той социальной задачи христианской любви, которой жило средневековое христианство. Теперь на Западе почти нельзя встретить принципиального обоснования и защиты капиталистической системы, как религиозно оправданных, на почве христианской этики. В этом смысле что-то безвозвратно ушло в прошлое. Мы, конечно, знаем, что отдельные идеалисты-христиане, апостолы социальной правды, появляются и в XIX веке, но удельный вес этих течений в общих рамках мира был невелик. Можно было бы написать историю Европы в XIX в., не упомянув о социальном католическом и протестантском движениях. Для истории современных социальных кризисов это было бы невозможно.

Когда произошла эта перемена? Я думаю, что в известной степени корни ее выходят к энциклике папы Льва XIII. В 1891 г. католическая Церковь впервые после многовекового молчания сказала свое слово о социальной неправде. Это слово Льва XIII – энциклика Rerum Novarum [1], было более чем скромным. Оно, собственно, было обращено скорее против революционного социализма, чем против капитализма. Но в нем были признаны римской Церковью права работника как человека и христианина, было поставлено перед христианством требование защиты трудящихся и была осуждена явная эксплоатация – с точки зрения средневекового христианства, которое умело уважать трудящихся. Конечно, средневековье нельзя идеализировать, действительность его была достаточно жестокой. Но тем не менее в ту эпоху католическая Церковь стояла на точке зрения гармонического социального целого, corpus christianum [2], в котором и трудящийся имел свое призвание и свое право. Вместе с возрождением томизма [3] в XIX в. возрождаются и социальные элементы средневекового христианства. Правда, то, что было возможно при патриархальном строе, оказывается невозможным в строе капиталистическом. Как найти этот идеальный компромисс между требованиями рабочего класса и капитализмом в той непрерывной индустриальной революции, которая разрушает сложившиеся отношения, вносит в жизнь постоянную борьбу и напряжение антагонистических сил? Католичество подошло к социальной действительности с христианским замыслом – внести мир в эту

борьбу классов, но с утопическим представлением о разрешимости этой задачи в рамках современного общества. Думали, без ломки, на почве данных хозяйственного строя, достигнуть обеспечения прав трудящихся, гармонии и мира между ними и работодателями. Для этой цели создавалось католическое рабочее движение, игравшее известную роль наряду с протестантскими и антихристианскими социал-демократическими рабочими союзами. В множестве католических университетов и семинарий, в трактате по нравственному богословию и в периодической прессе доктрина Льва XIII была положена в основу социального воспитания и проповеди для широких масс. В сущности, католическая Церковь и сейчас стоит на этой точке зрения. В энциклике папы Пия XI «Quadragesimo anno» [4] в этом 1931 году ничего существенного не прибавлено к тезисам его предшественника. Хотя она учитывает факт огромного подъема рабочего класса и его влияния, хотя ее острие направленно уже не против социализма, а против капиталистической эксплоатации, но она стоит по-прежнему на почве капиталистического строя. Думаю, что, при всем ее огромном практическом значении, в принципе она является все же средневековой утопией, попыткой гармонизации того, что дисгармонично по своей природе.

Переходим от католичества к протестантскому миру. Еще недавно протестантизм, равно как и англиканство, т. е. государственная религия Англии, видели огромное творческое завоевание Реформации в том, что она оправдала капитализм и построенную на нем современную культуру. Но сейчас и в недрах протестантизма начинают действовать силы, идущие навстречу рабочему классу и отрицающие существующий строй. Возьмем Германию или Швейцарию, лютеранство или кальвинизм. Здесь мы видим консервативное (догматически) богословское движение бартианства (Карл Барт и его последователи), которое практически, жизненно готово идти рука об руку с социал-демократией. Много пасторов этого направления принадлежат фактически к социал-демократической партии Германии. На совершенно революционной позиции по отношению к существующему строю стоит группа Тиллиха [6], так наз. религиозные социалисты, которые готовы сочувствовать даже русскому коммунизму, поскольку он обещает им революцию.

Несомненно, в этой группе утеряно должное христианское равновесие, она сорвалась с церковной, даже христианской орбиты. Но остается знаменательным тот факт, что в протестантской Германии множество пасторов сейчас приникают к самым левым и радикальным пролетарским течениям, желая сквозь революцию принести им Христа и разорвать навсегда для революционных слоев рабочего класса историческую связь, сложившуюся между образом Христа и существующим экономическим строем.

Обратимся к Англии. Англиканство, которое в XVIII веке было в социальном смысле ультрареакционным, уже сто лет тому назад начинает постепенно сходить с этой мертвой точки. В так называемом Оксфордском движении[7], — в духовном смысле слова, консервативном движении, ставящем своей задачей преодоление Реформации, в нем был заложен элемент социальной правды, элемент оппозиции к капиталистическому либеральному обществу. Из этого движения выросло известное всем нам социалистическое, но и реакционное течение Рескина, Морриса[8] и других социалистов-интеллигентов Англии прошлого века. Тогда это движение было совершенно оторвано от рабочих масс. Сейчас судьбы так называемого кафолического течения в англиканстве (преемственно связанном с оксфордскими идеями) начинают смыкаться с судьбами рабочего класса. В английском рабочем движении двух последних человеческих поколений бросается в глаза то, что оно, в отличие от континентального социализма, никогда не разрывало с христианством. Мы знаем из газет, что и Макдональд, и Гендерсон, и Сноуден[9] выступали и выступают как христианские проповедники. Более того, все корни английского социализма — христианские корни, это христианский максимализм в оценке социальной действительности. Вот почему в более левых течениях английского рабочего движения сильнее сказываются и религиозные, христианские настроения. Для Англии это явление привычное. Слова «социализм» и «христианство» там звучат приблизительно однотонно. Но сейчас происходит нечто новое. Сейчас англо-кафолическое, т. е. догматически и церковно-консервативное течение в господствующей Церкви связывается с рабочим движением и социализмом. Тут ярко показательно имя самого крупного английского богослова еп. Го-

ра[10], проповедника христианского социального идеала, показательно и движение «Лиги Царствия Божия», представителя которого о. Уиндрингтона[11] мы недавно слышали в этих стенах. Руководимая им группа по полномочию англо-кафолических съездов издает ряд социальных брошюр. Журнал «Christendom» является органом Лиги. Эти деятели представляют не оппозицию, а самую душу англо-кафолического движения. Наши студенты-богословы, которые бывают в Англии гостями английских богословских колледжей, этим летом могли не без изумления констатировать, что английские их коллеги сочувствуют рабочей партии в той политической борьбе, которая происходит в Англии. Современное социальное движение также связано с движением пацифическим. И вот не далее, как сегодня, я читал, что в английских церквах на стенах всегда можно увидеть плакаты о мире, убедительно доказывающие, что война противна заповедям Христа.

Но пацифистское движение выводит нас из пределов Англии. В скандинавских странах – Дании или Швеции – существуют целые лиги пасторов, специально созданные против войны. Они идут так далеко, что ученики их обязуются не только протестовать против войны, но отказываться от всякого участия в войне, – готовы идти на дезертирство. Христианское дезертирство сейчас становится заметным явлением в Европе (и Америке). Для многих оно уже представляется конкретным христианским долгом. Мы знаем о существовании Международной Христианской Лиги, которая называется по-английски Fellowship of reconciliating, «Братство примирения». Участники ее, помимо огромной благотворительной работы, которую они несут, лично обязуются отказываться от участия в войне и нести все жертвы, которые связаны с этим отказом. Многие сотни этих христиан отбывали наказания в тюрьмах за отказ от воинской повинности. Я упоминаю об этих движениях как о симптоме того, что происходит в мире. Ничего подобного им в Европе XIX в. (кроме России) невозможно себе представить.

Социальные движения в протестантском мире, раздробленном на множество исповеданий, стремятся в наше время установить между собою связь. До некоторой степени эта связь поддерживается интернациональной организацией, которой мы даем имя Стокгольма. Стокгольм был местом знаменатель-

ной встречи в 1925 г. христианских Церквей (и православных в том числе), кроме католической, в деле объединения для практической социальной работы. Вдохновение Стокгольма поддерживается периодическими съездами «Экуменического совета практического христианства», издающимся на 3 языках журналом «Стокгольм». В этом движении участвуют наряду с, главным образом, хотя и не исключительно, представителями умеренных социальных течений в протестантизме, соответствующих, в общем, социальной позиции католичества Франции – страны, в которой мы живем, в социальном отношении являющейся наиболее консервативной страной Европы. Здесь не наблюдается большого христианского социального течения, и отношение не только социалистов, но и широких рабочих масс к христианству – резко враждебное. Однако и здесь можно наблюдать несколько молодых побегов, много обещающих в будущем. Из многих попыток социальной христианской работы укажу хотя бы на деятельность Гаррика, очень энергичного католического организатора. Он ведет за собой студенческую молодежь в рабочую среду не для того, чтобы вести прямую религиозную пропаганду, но для того, чтобы засыпать культурную пропасть между интеллигенцией и народом, чтобы дать рабочим знания. Они идут к рабочим учить их – не высоким истинам, а тому, что рабочим жизненно, практически всего нужнее. Из общей работы завязываются личные дружеские отношения. Христианское влияние вырастает из них само собой. Это народничество, в очень скромных размерах, но рядом с этим народничеством существует хождение в народ другого типа, о котором рассказал Бремон. Этот студент-богослов проработал 8 месяцев на заводе в самых тяжелых условиях, чтобы самому испытать тяжесть рабочей жизни и ознакомиться с настроениями рабочих кругов. Это была его школа для миссионерской и социальной работы. Во Франции существует еще социальный идеализм. Во Франции существуют католические и протестантские кружки молодежи, где ставится проблема о новом социальном порядке «L'ordre nouveau». Все это не более как зародыши будущего движения, но они сильны подлинной духовной энергией.

В заключение мне хотелось бы сказать вот что. Вы могли бы, в ответ на все эти факты, возразить мне: их нужно рассматри-

вать в лупу, мы о них даже не слышали, практического значения они не имеют. Но я скажу так. Когда мы читаем газеты, судим о политических событиях, мы часто забываем о тех духовных силах, которые стояли за политическими движениями. Помним ли мы о том, что Брюнинг, который сейчас из последних сил борется, чтобы спасти Германию от гражданской войны, принадлежит к партии католического центра и проделал свою политическую школу в немецких рабочих союзах? Но тогда правительство Брюнинга, правительство Германии одушевлено идеями, лежащими в основе папских социальных энциклик. Когда Англия управлялась Макдональдом, то за ним так или иначе стояла христианская социальная энергия, живущая в английском рабочем движении и в английской интеллигенции. Правда, как раз в данном случае, эта энергия оказалась слишком слабой, и опыт Макдональда окончился неудачей. Тем не менее мы видели, что христианство на Западе уже делает попытку вплотную подойти к грозным проблемам современности. Я бы сказал, что в христианстве проснулась социальная совесть. Еще отстает интеллектуальное сознание, еще не ясен ответ на вопрос: «Что делать?», но христианская совесть говорит уже достаточно громко.

Я бы не хотел закончить моей речи такой слишком оптимистической нотой. Я знаю, что, несмотря на эту готовность к христианскому делу и подвигу, ежедневно нарастает опасность мировой катастрофы. Мы каждый день, открывая газету, читаем о падении еще какого-нибудь из немногих шансов, которые остаются у человечества. Последнее время люди все более живут в сознании уже начавшегося потопа. Еще один небольшой удар, падение кабинета или военное столкновение на окраинах мира может вызвать взрыв всей массы накопившейся ненависти, бросить классы на классы и нации на нации. Но пока этого не совершилось, пока есть какая-нибудь надежда, мы обязаны слушать призывы, обращенные к христианской социальной совести.

Православие и историческая критика

Традиционализм православия — вещь общеизвестная. Православие есть религия предания по преимуществу. Если характеризовать христианские исповедания по их отношению к источникам веры, то — разумеется, с сильным упрощением — можно сказать: протестантизм хочет утвердить себя на Слове Божием, католичество — на авторитете иерархии, православие — на предании Церкви. В православии религиозная личность живет органической жизнью святого коллектива («соборность»), лишь в нем предстоит Богу и в нем почерпает для себя источник своей веры и благочестия. Казалось бы, такая установка принципиально исключает возможность критического отношения к содержанию предания. Критика противополагает свое исследование истины общепризнанному коллективному суждению. Критика нечестива.

С другой стороны, история в православии более, чем где бы то ни было, приобретает священный смысл. Опыт Церкви раскрывается во всей полноте не в жизни современности — нередко упадочной, — но лишь в смене поколений, хранящих и обогащающих предание. Исторический прецедент часто имеет для православного решающее значение. Более, чем каноны, — уроки святых, усмотрение провиденциальной судьбы в жизни Церкви определяют оценку сегодняшнего дня. В православии Церковь часто именуется «земным небом». Но если небо опускается на землю, если святое пронизывает историческую плоть, то не стираются ли грани между историей и легендой? Земная жизнь становится насквозь чудесной. Биография превращается в агиографию, портрет — в икону. Героизированные образы подвижников Царства Божия вытесняют людей из плоти и крови. История становится невозможной.

Я не отрицаю, что таково именно отношение к истории тем-

ной, но благочестивой массы православного народа, – таково оно, впрочем, и в католичестве. Однако в православии существует историческая наука и православная интеллигенция, которая не думает отказываться от достижений критической мысли. Работа научной мысли не остается достоянием кружков. Она оцерковливается. Ее результаты воспринимаются клиром и просачиваются в народ. Это процесс естественный и неизбежный. Но его можно понять, как вторжение чуждых начал западного (протестантского) рационализма, размывающих твердый материк православия. Я хотел бы показать, что это не так, что проблема научной, в частности исторической критики вытекает из духа православия. Историческая наука не чужеродное тело в православной культуре, но один из лучших цветов, распустившихся на ее древе.

Показать это возможно, исходя из обоих понятий – на первый взгляд исключающих критицизм в православии: из предания и из истории.

Как ни велико значение священного предания в православии (в современных богословских схемах оно *включает* в себя и Св. Писание), – предание Церкви остается неопределенным в своих границах. Оно не имеет своего канона, подобно Слову Божию. Оно хранится в книгах св. отцов, в богослужении, в иконографии, в современном богословии и в религиозном сознании верующего народа. Ни один из этих источников предания (кроме догматических определений Вселенских Соборов) не мыслится непогрешимым. Священное предание Церкви включено в общий поток исторического предания, всегда сложного, всегда мутного, человечески сплетающего истину и ложь. Как грех живет в человеческой праведности (святости), так ложь – в человеческом, хотя и церковном, предании. Задача аскезы моральной состоит в отсечении греха, в процессе освящения личности. Задача богословия – в высвобождении чистой основы священного предания из-под наросшего в истории наряду с религиозной прибылью исторического шлака.

Как возможно это очищение предания? Какими методами достигается обретение истины?

Разумеется, богословие имеет свои собственные критерии истины: согласие со словом Божиим, согласие с внутренним духом и строем православия и т. д. Но несомненно и то, что

одним из орудий очищения предания является научная – филологическая и историческая – критика. Она вступает в свои права всякий раз, когда предание говорит о факте, о слове или событии, ограниченном в пространстве и времени. Все, что протекает в пространстве и времени, что доступно или было доступно чувственному опыту, может быть предметом не только веры, но и знания. Если наука безмолвствует о тайне Троицы или божественной жизни Христа, то она может дать исчерпывающий ответ о подлинности Константинова дара [1] (некогда признававшегося и на Востоке), о принадлежности произведения тому или иному отцу, об исторической обстановке гонений на христианство или деятельности Вселенских Соборов.

Ясно одно: для того, чтобы историческая критика могла выполнить эту подсобную, но важную для богословия функцию, она должна быть совершенно свободна в своих выводах. Моральный постулат исследователя истины: он не должен знать, где истина, до самого конца своего исследования. Иначе выводы его теряют всякую убедительность и ценность. Такого рода предвзятость губит большинство нарочито апологетических исторических работ. Отсюда следует, что вообще церковная историческая наука в своих методах не отличается от исторической науки вообще. Есть лишь одна логика, одна методика – в вещах, постигаемых опытно, – для христианина, иудея и атеиста. В этом обстоятельстве дана счастливая возможность при религиозном распаде человечества совместной работы над исканием истины, совместной проверки и критики.

Критика есть имя того тонкого и острого орудия, которым история оперирует в поисках правды о фактах. «Критика» по-гречески значит «суд» и «разделение»: суд над неправдой, разделение истины и лжи. Латинский, хотя и ослабленный перевод этого слова – discretio. В древней христианской аскетике discretio есть название христианской добродетели: рассудительность. По словам преп. Иоанна Кассиана (Римлянина), Антоний Великий называл рассудительность первой добродетелью монаха. Так и правая критика есть первая интеллектуальная добродетель ученого.

Критика есть чувство меры, аскетическое нахождение среднего пути между легкомысленным утверждением и легкомысленным отрицанием. Вот почему не может быть «гиперкритики»,

т. е. избытка меры, излишней рассудительности. То, что обычно называют гиперкритикой, есть на самом деле скептицизм, болезнь сомнения или огульного отрицания – во всяком случае, нарушение меры. Православная наука очень часто вынуждена обращать упреки в мнимой «гиперкритике» протестантизму. Замечательно, однако, что при ближайшем рассмотрении в основе лево-протестантской гиперкритики лежит чаще всего не скептицизм, а увлечение собственными, новыми, сплошь и рядом фантастическими конструкциями. В данном случае, вместо критицизма уместно говорить о своеобразном догматизме, где догматизируются не традиции, а современные гипотезы.

Здесь необходимо сделать оговорку, чтобы отграничить правый христианский критицизм от неправого рационализма.

На чем основывается историческая критика? На показаниях источников, на сличении их, на усмотрении их противоречий, на восхождении к источникам более подлинным, более древним и объективным. По отношению к *содержанию* показаний своих источников историк стоит безоружный, как наивное дитя. Он не обладает в арсенале собственной науки знанием законов ни материального, ни социального, ни духовного мира. В этом отличие истории от всякой другой специальной науки. Такое положение, строго говоря, запрещает историку высказывать суждения о возможности или невозможности факта за пределами его исторических свидетельств. Это прежде всего касается вопроса, с которым необходимо сталкивается церковный историк или агиограф. Как представитель точной науки, историк не знает, как велика власть духа над материей, каковы внешние манифестации святости. Не знает, возможны ли исцеления, предсказания будущего, умножения хлебов, воскрешение мертвых. Не знает, возможно ли чудо вообще. И как историк, как ученый, он обязан здесь воздержаться от суждения.

К несчастью, почти все заключения историка суть заключения по вероятности: источник оставляет ему достаточно пределов для гипотез. Поневоле историк заполняет их заключениями из собственного житейского опыта. Во всех почти исторических силлогизмах роль большей посылки играет какое-нибудь суждение здравого смысла. Иногда это бóльшая посылка заимствована из сферы других наук – физических или социальных – но, заимствованная профаном (историк – профан в

других науках), она имеет силу лишь среднего обывательского суждения.

Историк удовлетворительно обходится своим житейским опытом и уроками здравого смысла в гипотезах, касающихся политики и социальной культуры. Однако здравый смысл совершенно изменяет ему, когда он стоит перед событием духовной жизни – событием исключительным, выходящим из границ его опыта. Науки о духовной жизни не существует или она только рождается на наших глазах. Есть много вероятий (порядка метафизического), что эта будущая наука, собрав огромный опыт духовного, «сверхъестественного» мира, все-таки не сможет установить его законов: если царство духа есть царство свободы, если дух не подвластен природе – на вершинах своего восхождения. Это обязывает историка к воздержанию от личного суждения. В этом долг критической осторожности. Слишком часто историки XIX века отбрасывали, как неисторические, все памятники, в которых повествуется о прозорливости или исцелениях. Но медицина и психиатрия XX века заставили нас признавать эти и еще более удивительные явления как совершенно естественные и повседневные.

Вопрос о чуде – вопрос порядка религиозного. Ни одна наука – менее других историческая – не может решить вопроса о сверхъестественном или природном характере факта. Историк может лишь констатировать факт, допускающий всегда не одно, а много научных или религиозных объяснений. Он не имеет права устранять факта только потому, что факт выходит из границ его личного или среднего житейского опыта.

Признание чуда не есть признание легенды. Легенда характеризуется не простым наличием чудесного, но совокупностью признаков, указывающих на ее, народное или литературное, сверхиндивидуальное существование: отсутствием крепких нитей, связывающих ее с данной действительностью. Чудесное может быть действительным, естественное – легендарным. Пример: чудеса Христовы и основание Рима Ромулом и Ремом. Наивность – верующая в легенды – и рационализм – отрицающий чудо – одинаково чужды православной исторической науке, – я бы сказал, науке вообще.

В своем построении исторической действительности историк должен быть беспощаден к легендам. Хуже всего пытаться

рационализировать легенды: очищая их от чудесного, пытаться спасти мнимое зерно истины. Это порок, в который легко впадает религиозный историк от избытка пиетета к преданию. Но легенда, изгнанная из построения «реальности», не гибнет для истории. Она сама является фактом духовной культуры и находит себе место в изображении этой культуры – со всею красочностью своего чудесного мира.

Смешивать сознательно план легендарный и план реальный свойственно романтизму. Романтизм хочет украсить действительность, преодолевая вымыслом ее мнимое убожество и тяжесть. Следует сказать, что русскому православному духу романтизм совершенно чужд. Наивное сознание принимает легенду потому, что убеждено в полноте ее жизненной реальности. Перестав в нее верить, оно не любит играть с полуправдой. И наивная народная религиозность и вера, очищенная в горниле разума, остаются одинаково реалистическими.

Это приводит нас ко второму вопросу: о значении исторической жизни для православия. До сих пор мы исходили из предания, теперь обращаемся к истории. Православие видит в Церкви, конкретной исторической Церкви, средоточие богочеловеческого процесса. В ней совершается мистерия спасения человеческого рода. Но мир стоит не вне Церкви, а ею охватывается, спасается ею, но ей и сопротивляется. Церковь не только небо на земле, но и земля, сочетаемая и борющаяся с небом. В этой борьбе есть побежденные, есть гибнущие. Спасение не райская идиллия, а суровая драма силы инерции социальной материи. Силы греха страстной природы человека сопротивляются благодати. Чтобы осмыслить эту историческую драму, необходимо отдать себе отчет как в силах св. Духа, так и в могуществе греха. Отсюда необходимость реализма, как учета человеческой и натуральной стороны богочеловеческого процесса. Даже марксизм, со своей правдой о значении хозяйственного фактора и классовой борьбы, содержит односторонний опыт падшей природы человека в социальной сфере. Православный историк может и должен принять горькую правду о человеческой природе, которая открывается социологическим натурализмом. Но для него это лишь полуправда. Он помещает ее в другой контекст. Он противополагает ей правду Духа, имеющего свою сферу могущества, средоточием которого яв-

ляется живая святость. Но и святость на земле есть борьба, лишь отчасти увенчиваемая. И в этой борьбе угрожают искушения, даже падения. Жития и легенды знают уже прославленных святых. Но «патерики», аскетические трактаты, «Добротолюбие» («Philocalia») повествуют о борьбе, об искушениях и о падениях святых. Это потому, что аскетика хочет быть школой, хочет показать путь спасения, и не может скрывать всех трудностей этого пути. Только полная правда годится быть учительницей жизни.

Как и аскетика, historia — magistra vitae [2] лишь при условии строгого реализма ее построения. Чтобы религиозно ориентироваться в обстановке гонений на Церковь в современной России, недостаточно сказаний о мучениках, этих героях древних времен. Необходимо точное знание быта и жизни древней Церкви эпохи гонений, отношения христиан к власти и ее антихристианскому законодательству, отношения к падшим и т. д. Лишь на фоне природы и на фоне греха, образующих общую ткань социальной жизни, выступает вполне значение подвига святости и значение того молекулярного процесса освящения и христианизации мира, который является делом Церкви в веках.

Но реализм не означает и злоупотребления контрастом. Настоящая историческая живопись не есть blanc et noir [3]. Учитель аскетики имеет дело с категориями греха и святости. Нейтральная природа менее интересует его: она не поучительна. Мир посредственности, средины, быта, изгоняемый из аскетики, господствует в исторической жизни Церкви, которая состоит не из одних героев и злодеев. В вечной борьбе благодати с грехом есть передышки, устанавливаются длительные перемирия, которые образуют то, что называется бытом и учреждениями. Здесь происходит оцерковление жизни, но вместе с тем и обмирщение Церкви. Эта область учреждений и быта есть по преимуществу область научной истории, как она понималась в XIX веке. В таком «научном» понимании история лишается своей трагичности, но не обессмысливается вполне. Она образует основной фон для трагедии. Это хор Софокла, который повторяет житейскую мудрость отцов. Однако без дерзновенной речи героя его мудрость отзывается пошлостью. История учреждений — хор без грехов. Она может дать превосходный

фон для христианской трагедии – греха и благодати, – но может выродиться и в безвкусный натуралистический эволюционизм. Учреждения могут быть поняты как species природы, развивающиеся и умирающие по своим собственным законам. Может быть, и есть закономерности социальной жизни, но они даны лишь для преодоления их человеческим духом, который способен преодолевать их в Духе Богочеловеческом.

Если сравнивать историю с театром, то идеальный «Театр истории человеческой» (theatrum historiae humanae) должен быть построен подобно средневековому многопланному театру, где действие происходит одновременно в трех ярусах: на небесах, в аду и на земле. Небу, аду и земле средневекового театра соответствуют в христианской истории – святость, грех и быт.

Эти принципы православной историографии – мы убеждены – совпадают с принципами истинной научной историографии вообще.

Нам остается показать, что эти принципы, действительно, присущи историческому православию: что православная научная историография существует.

Я ограничусь лишь областью русской культуры.

Древняя Русь – до Петра Великого – была лишена научной (но не художественной) культуры. Не имея научной истории, она имела превосходные летописи и богатую агиографию. Разумеется, странно было бы искать в них исторической критики, но можно без труда найти дух исторического реализма. Русские летописи дают очень широкую и правдивую картину жизни: в добре и зле и в среднем общественном быту. Они чужды ложной героизации: не боятся указывать на темные пятна в славе героев и даже святых (многих святых князей). При всей живописности их языка, они избегают декоративности, стремятся соблюсти трезвость и чувство меры. Жития святых следуют сложившимся, скорее литургическим, чем историческим, образцам. Они дают прославленный образ – икону, – а не портрет борца. Тем не менее трезвость и чувство меры отличают русскую агиографию, при сравнении ее с агиографией других народов. Легенда занимает в ней меньше места, нежели в греческих и особенно латинских средневековых житиях. Жития великих святых, составленные их учениками или в первом

поколении после их кончины, вообще остались свободными от легендарной переработки. Легенда овладела лишь святыми, лишенными подлинных биографий, и проникла в жития, составленные столетия спустя. Но даже и здесь она встречается сравнительно редко. В большинстве случаев поздний сказатель лишь украшает риторикой слова скудные воспоминания, сохраненные преданием. В некоторых случаях мы видим у агиографа даже подлинно критические стремления. Преп. Нил Сорский, известный своими мистическими сочинениями, составлял и житийные сборники. Свое понимание критического долга он выразил в следующих словах: «Писах с разных списков, тщася обрести правые и обретох в списках онех многа несправленна и елика возможно моему худому разуму исправлях». Критика Нила Сорского, вероятно, имела филологический, а не исторический характер. Но Симон Азарьин, составитель сборника чудес преп. Сергия (начало XVII в.), старается выбирать только надежные свидетельские показания — в убеждении, что «Бог не хощет ложными чудесы прославляем быти». Древняя Русь имела критическую совесть, хотя и не имела критического метода.

Русская историческая — а вместе с нею и церковно-историческая — наука зарождается в XVIII и расцветает в XIX столетии. Ее резиденцией являются не только университеты, но и духовные академии. Целый ряд иерархов, особенно в первой половине XIX века, посвящают свои досуги историческим исследованиям: митр. Евгений, арх. Филарет Черниговский, митр. Макарий и др. [5] Особенно разрабатывается область русской церковной истории. Здесь мы имеем общие труды арх. Филарета, митр. Макария, Знаменского, Голубинского [6], не говоря о множестве ценных монографий. Ни одна из этих церковных историй не заслуживает упрека в «легендарности». Арх. Филарет Черниговский отличается острокритическим направлением ума. Проф. Голубинский, автор новейшей истории Русской Церкви, был критиком ярко выраженного желчного темперамента, который осыпает сарказмами чуть не на каждой странице традиционалистов. Это не мешает результатам его разрушительного анализа пользоваться общим признанием. Я говорю здесь не о светской, а о церковной, академической науке. Светская наука в России была свободна, духовная жила под

8*

строгой ферулой цензуры. К тому же академии, управляемые епископами, были в полной зависимости от церковных властей. И тем не менее эта цензура и эта власть, столь тяжело подчас давившие русское богословие, не чинили препятствий церковно-исторической науке. Ключевский читал курс русской истории (казавшийся революционным для своего времени) и в Духовной Академии, где он был всегда желанным и уважаемым учителем. Он же написал, в качестве своей магистерской диссертации, «Русские жития святых, как исторический источник», — критический образ всего русского агиографического материала, — книга, которой нет ни в одной национальной агиографии Запада.

В Болотове мы ценим замечательного историка древней Церкви, который может быть поставлен наравне с самыми крупными специалистами своего времени. Рядом с чистой историей следует поставить исторические дисциплины: литургику, патристику, которые имели в России выдающихся представителей.

Это утверждение можно было бы обобщить и заострить. Можно сказать, что почти все ценное, созданное русской церковной наукой, относится к области истории. Другие отрасли богословской науки (догматика, библейская экзегеза) были представлены в старой духовной школе довольно бедно. Трудно назвать большие имена, которые могли бы иметь более, чем педагогическое значение для своего времени. Только в истории пока раскрылся *научный* гений Русской Церкви. Пусть цензура отчасти является виновницей слабого развития других отраслей богословской науки. Внутренним двигателем православного историка является живое сознание Церкви как святыни, воплощающейся в истории.

Мы видим, не в отсутствии критицизма можно упрекнуть русских православных историков. Другой упрек им следовало бы сделать. В их церковных историях мы не видим самой души истории: духовной жизни. Быт и учреждения, политические и культурные связи Церкви поглощают все их внимание. В этой истории мы не встречаем святых. Тенденция XIX «эволюционного» века просочилась и сюда. Наш век жаждет иного, трагического восприятия истории. Но критицизм XIX века и для нас остается неотменимой основой.

Можно было бы сказать, что результаты русской церковной науки остались чужды массам; что толща православного народа продолжает жить в мире легенд и поверий, столь драгоценных для писателей-художников (Толстой, Лесков, Ремизов), но несовместимых с образом реального мира. Это, конечно, так. Но напрасно темная старушка или даже темный монах почитаются классическими выразителями православия. Оно имеет и свою интеллигенцию. К этой интеллигенции принадлежит и большинство иерархии, проходившей высшую духовную школу, дышавшей аскетическим воздухом научного критицизма.

* * *

Есть одна острая и важная проблема, которую мы до сих пор обходили – потому, что, по нашему убеждению, она еще не поставлена в православии. Это вопрос о границах критики в библейской экзегезе. Исторические предания суть предания человеческие. Св. Писание есть Слово Божие. Как возможна критика по отношению к содержанию Божественного Откровения? Этот вопрос сводится к вопросу о природе Откровения и о природе боговдохновенности: включаются ли в Откровение факты истории или даже естествознания, о которых читаем у священных авторов?

Все эти вопросы очень сложны и трудны для религиозной совести. Западный христианский мир знает множество направлений в библейской экзегезе: от самых консервативных до самых радикальных. Казалось бы, протестантизм, основанный только на Слове Божием, должен был проявить наиболее консервативное отношение к нему. На деле видим иное. И хотя Рим в своем стремлении к нормализации всей жизни пытается дать каноны для католической экзегезы, на самом деле библейский вопрос не есть вопрос конфессиональный, но общехристианский.

До сих пор православие не имело своей серьезной и строго вооруженной экзегетической традиции. Именно над этой отраслью богословской науки сильнее всего тяготела рука духовной цензуры. Талантливые ученые уклонялись от этой опасной науки, уступая место компиляторам и апологетам, что не мешало им нередко про себя разделять выводы радикальной, крити-

ческой школы. Разумеется, отношение массы мирян и иерархии в этом вопросе — консервативно, — может быть, более консервативно, чем в католичестве, — по той простой причине, что большинство и не подозревает трудностей, заключающихся в библейской проблеме. Но отсутствие вопроса не есть ответ. Незнание исключает возможность сознательного отношения. Вот почему мы считаем себя в праве сказать, что в православии библейский вопрос еще не поставлен [7].

Он начинает мучить православное сознание лишь в самое последнее время — в связи с потребностями научной апологетики и общим подъемом религиозных интересов в интеллигенции. Несомненно, в будущей России, в условиях свободной культуры, этот вопрос будет одним из самых волнующих и острых. Едва ли мы ошибемся, предположив, что у нас образуется не одна, а несколько критико-экзегетических школ, подобно тому, что имеет место на западе. В борьбе этих школ будет созревать церковное общественное мнение, чтобы когда-нибудь прийти и к общей церковной формуле. В наше время христианские научные школы (в смысле научных традиций) являются как бы комиссиями Вселенского Собора, подготовляющими богословский материал для будущих определений. Вне этих комиссий, т. е. вне условий научной компетентности, не может быть и материала для подлинно ортодоксальных определений. Окостенелый консерватизм в науке, т. е. наука, отставшая на несколько столетий в трудных поисках истины, не имеет никаких прав на ортодоксию.

* * *

Критика часто является началом разлагающим и индивидуалистическим. Но таковой она бывает лишь в отрыве от соборности. Наука невозможна без критики. Но наука невозможна и как индивидуальное дело. Пусть ученый ставит традицию перед судом своего разума. Свой разум он отдает на суд коллективному разуму человечества: уже в этом одном — соборный смысл науки. Нужно только, чтобы разум человеческий стал разумом церковным, и тогда соборность науки станет воистину церковной соборностью. Чуждый науке ум часто удивляется дерзости ученого, ниспровергающего традиции. Он не знает, что для

научной совести более дерзко защищать незащитимые традиции, чем следовать смиренно, но свободно по соборному пути исследователей истины.

Критика, как и предание, — суть моменты церковной соборности, хранящей, очищающей и умножающей врученное ей сокровище. Как закон и благодать в христианстве суть вечные, сосуществующие эпохи Ветхого и Нового Заветов, так предание и критика суть ветхозаветный и новозаветный моменты христианской мысли.

Ветхозаветно предание. Иудеи живут «по преданию старцев». Иудейство (как и язычество) живет памятью отцов, чистотою их крови, верностью их сакральному и каноническому строю. Предание неотменимо в христианстве. Но нельзя забывать, что за нарушение преданий был предан на смерть Христос. Христианство есть религия Креста, т. е. жертвы. Крест Христов продолжается в мире в жертве любви, в жертве аскезы, в жертве социальной. В служении истине Крест Христов требует самоотречения, т. е. постоянной готовности к отказу от заблуждений. Критика — «суд» над собой — интеллектуальное покаяние — есть подлинно христианская установка религиозной мысли.

О Св. Духе в природе и культуре

Чрезвычайно трудно разделить действия в мире лиц Пресвятой Троицы, наименовать незримую и таинственную Божественную Силу раздельно именем Отца, Сына и Святого Духа. В Церкви, в истории искупления человеческого рода святые Имена отчасти проясняются для нас. В этом прояснении и состояла работа христианского богословия, но и в икономии Церкви Дух Святой остается самой таинственной ипостасью. Богословы согласны в том, что природа и действие Св. Духа являются для нас сокровенными, едва именуемыми. Что же сказать о природе и культуре, которые вообще стоят вне круга зрения теологов? Здесь возможны только гадания, только предчувствия. Но в порядке гаданий и непритязательных мыслей да будет простительно взять слово и не теологу.

Прежде всего можно и должно установить, что Дух Святой действует в мире и за пределами Церкви; что если всего яснее и могущественнее действие Его проявляется в таинственной жизни Церкви и в духовной жизни святых, то нет и не может быть места чуждого Его дыханию. «Камо пойду от Духа Твоего и от лица Твоего камо бежу? Аще взыду на небо, тамо еси, аще сниду во ад, тамо еси. Аще возьму криле моя рано и вселюся в последних моря, и тамо бо рука Твоя наставит мя и удержит мя десница твоя» (Псал. 138, 7–10). Не случайно этот гимн Божественному вездесущию начинается с имени Духа. И все мы знаем и повторяем: «Дух дышит, где хочет», «Где Дух Господень, там свобода», отрицая, вслед за Церковью, возможность нормативного, закономерного, канонического ограничения Его силы, хотя в церковной икономии Его даров действует норма, закон и канон. В какой-то мере действие Духа Святого в мире мыслится нами более объемлющим, чем действие Сына Божия как Искупителя, хотя не как Божественного Логоса. Спасение

вне Церкви, невозможное по законам экклесиологии, допускается нами в свободе пневматологии [1]. Дух Святой говорит устами языческого пророка Валаама и даже его ослицы.

Вне Церкви действие Св. Духа раскрывается в мире природы и в мире культуры. Где же и в чем преимущество перед Отчей силой Творца и разумом Сына? В этих не лишенных опасности поисках мы исходим из единственно надежных догматических символов: Церковь открывает нам Духа Святого, как «животворящего» и «глаголющего пророки». С этим согласны все явленные в Св. Писании пневматофании [2]. В этом направлении — к Духу, источнику жизни и вдохновения, мы и направим свои поиски.

В тварном мире, согласно этим символам, Св. Дух проявляется прежде всего в живой природе, с ее хотя бы ограниченной свободой. Эта свобода дана в элементарной спонтанности движения. В неорганическом мире царствует закон. В астрономических пространствах, как и в царстве кристаллов, отпечатлевается разумность Логоса, математически идеальная основа мира. Но в мире органическом дано место непредвиденному, прерывистому, тому, что было названо «творческим порывом». Что стоит в Божественном мире за этим творческим порывом Бергсона? «Святым Духом всяка душа живится», — поется в одном из гимнов Восточной Церкви. В свете общей символики Св. Духа (образ голубиный) не будет слишком дерзновенным усматривать животворящую силу Св. Духа не только в человеческой, но и в животной, и в растительной и, может быть, вообще в космической, в мировой душе.

Но и «мертвая» природа является живой для религиозного и для художественного зрения. В ней порядок и строй не окончательно сковали свободу. Есть стихии, свободные по преимуществу — и в своей свободе грозные для человека. Замечательно, что явления Св. Духа нередко связаны с бурным действием именно этих стихий: ветра и огня. «И внезапно сделался шум с неба, как бы от внезапно несущегося сильного ветра... И явились разделяющиеся языки, как бы огненные» (Деян. 2, 2–3). Самое имя Духа в разных языках означает прежде всего дуновение, воздух, ветер (pneuma, spiritus). Огонь настолько символичен Св. Духу, что само крещение Христово есть крещение «Духом Святым и огнем». В этом стихийном одеянии Св. Духу

соприродны и ангелы: «Творяй ангелы своя духи (т. е. ветры) и слуги своя пламень огненный» (Пс. 103, 4. Евр. 1, 7). В огне и буре открывается человеку не только мощь разгневанного Божества, но и вдохновляющая сила Божия, исполняющая его трепетом и восторгом. Израильтяне трепещут вокруг опоясанного молниями Синая, но пророки — в огне и грозе слышат голос Божий. Илия, вознесшийся на огненной колеснице, в представлении русского народа остался громовником, громовержцем. Даже вода оказывается теснее земли связанной с силой Св. Духа. Не начинается ли Библия с этих слов «И Дух Божий носился над водою» (Быт. 1, 2) [3]. Вода кажется противоположной огню в холоде и влажности, но в стихийной мощи своей океан созвучен грозе и ветру, как они неподвластны форме. В воду крещения нисходит огонь Св. Духа.

Зато земля, косная и неподвижная, покорившаяся человеку, кажется наиболее далекой теофаниям Св. Духа. Но она — материнское лоно, родная человеку мать, как зовут ее почти все народы. Человеческая жизнь лишь на земле возможна и лишь ее дарами. Те, другие стихии, смертельны для человека. Почему же в них проявляется Дух Святой? Здесь открывается безграничное поле для размышлений. Наше смущение возрастает, когда мы отдаем себе отчет в том, что голос стихий враждебен личному началу, что хаос, прорывающийся в них, грозит растворить, утопить личность в безликом. Христианство есть религия личности, в нем личность высвобождается от темной власти стихий в аскезе, жертве и личной, зрячей, избирающей любви.

Что означает символ голубя, в котором Дух Святой нисходит на Сына Божия? Историки религий указывают на то, что голубь — священная птица Астарты и Афродиты, присоединяя к этому, что у евреев дух — Ruah — имя женское. Наше смущение возрастает. Но ведь пол есть принцип органической жизни, и в нем сильнее всего проявляется стихийное начало жизни. Так символ голубя вяжется с символом ветра и огня, увеличивая для нас грозную таинственность явлений Св. Духа.

В стихийном мире, и в самой грозной для нас стихии пола, таится смертельная опасность для личности. Но в них же источник органической жизни, с которой плотью своей навеки связана личность, без которой она невозможна. Эта антиномичность указывает на глубокий распад в мировой жизни, вне-

сенный в нее грехопадением. Через грех смерть вошла в мир, в самые источники жизни. Где сильнее всего напряжение жизни, там ближе всего и смерть: в буре, в огне и в любви. Растворение личности в стихии есть ее духовная смерть. То, что смерть эта предваряется бурным напряжением силы, восторгом и чувством освобождения, указывает на изначальную божественную силу жизни, которая сохраняет следы своей божественности и в распаде и в тлене стихий. Стихии смертельные для человека остаются прекраснейшей ризой Божества.

Не в земле, безвредной, даже благодетельной и покорной человеку стихии, но в разрушительных и прекрасных силах огня и ветра Дух Божий говорит человеку: успокоенные и смягченные, ветер, огонь, воздух и тепло – источники жизни и плодородия самой земли. Однако в самоотдаче стихиям, пусть духоносным, таится огромная опасность для человека. Из источника жизни и вдохновения он пьет для себя чашу греха и смерти.

Ветхий Завет закрыл от Израиля эту опасность, наложив запрет на грозную красоту мира. Заключенный с народом Божиим *личный* завет дал ему в законе дисциплинирующую школу личности. Но в язычестве повсюду человечество служит стихиям, через них приобщаясь к божественным источникам жизни. Плен и рабство личности являются расплатой за этот опасный путь богопознания.

Однако теперь мы можем признать спокойно, что язычество имело свое боговедение (а не только демоноведение), ибо Отцы Церкви ввели его прозрения в догматику христианства. Язычество же, а не Израиль строит культуру и прозревает ее религиозный смысл.

Можем ли мы признать основную правду эллинского мифа о священном происхождении культуры? Думается, можем, если серьезно примем слова Христа: «Без меня не можете творить ничего». Ничего, т. е. ничего ценного, конечно. Это исключает возможность и демонического происхождения прекрасных вещей, и ограничивает мысль о только человеческом характере культуры. Да, и культура по преимуществу дело человека – человека, поставленного между Богом и космосом, – но Богом вдохновленного на творчество.

Есть два извечных начала в культуре: труд и вдохновение. Культура в латинском смысле слова двойственна: Cultura agri и

cultura Dei [4]. Как труд, культура уходит в землю, родственна ее смиренной, черной глубине. Как труд, она немыслима без орудий и без рассудочного знания, на этом пути возвышаясь до науки и до ее небесных корней — в мире Логоса. Как вдохновение, культура возникает впервые в искусстве — в хорее, т. е. песне и пляске, неразрывно связанных с молитвой и культом. Древние были исполнены верой в божественный характер художественного вдохновения. Поэзия — священное безумие, mania, поэт — пророк. Vates [5] означает и то, и другое. Даже Аристотель называет поэта entheos — одержимый Богом. В этом древние не ошибались.

Философствуя о греческой культуре, Ницше обозначил два ее противоборствующие и связанные начала именами Аполлона и Диониса. Не желая уступить демонам ни аполлонического Сократа, ни дионисического Эсхила, мы, христиане, можем дать истинные имена божественным силам, действовавшим, и по апостолу Павлу, в дохристианской культуре. Это имена Логоса и Духа. Одно знаменует порядок, стройность, гармонию, другое — вдохновение, восторг, творческий порыв. Оба начала неизбежно присутствуют во всяком деле культуры. И ремесло и труды земледельца невозможны без некоторой творческой радости. Научное предание немыслимо без интуиции, без творческого созерцания. И создание поэта или музыканта предполагает суровый труд, отливающий вдохновение в строгие формы искусства. Но начало Духа преобладает в художественном творчестве, как начало Логоса — в научном познании.

Муза есть то псевдонимическое имя, под которым древние поэты призывали вдохновляющую благодать неведомого им Св. Духа (Ruah). Поэты (vates), как, может быть, и сивиллы Аполлона, получали пророчества, подобно Валааму, от Духа «глаголющего пророки». Не от Вельзевула же пророчествовал Виргилий о рождении божественного младенца? [6]

Но все опасности, которые скрывались в природных стихиях, с особой силой встают в духоносных, энтузиастических сферах культуры. Даже самая связь с миром природы здесь глубже, неразрывнее, чем в более холодных и суровых сферах Логоса. Буйство природных стихий, особенно буйство пола в человеке вдохновляет художника. Он самый беззащитный из детей мира перед напором стихий. По отношению к ним он

весь слух, весь порыв. Оковы долга и закона бессильны над ним. Вот почему песни поэта часто оказываются песнями греха, а личная судьба его – трагедией. Быть растерзанным стихиями – участь стольких поэтов. Но в стихийных силах души действуют не безличные потоки: демоны прорываются сквозь них и искажают священные источники вдохновения. Искусство часто оказывается демоническим, но это не лишает его божественного происхождения. Диавол – актер, стремящийся подражать Богу. Лишенный творчества, он надевает творческие личины. Всего лучше он внедряется в подлинное, т. е. божественное творчество, чтобы мутными примесями возмутить чистые воды. Музой является только Св. Дух, но гарпии похищают и оскверняют божественную пищу.

Платон, в отчаянии от своеволия поэтов, которых сам же признает божественными, мечтал изгнать их из своей республики. Сколько христиан в глубине души хотели бы подражать ему! Но культура без поэтов, как Церковь без пророков и мистиков, была бы нерождающей пустыней. С отмиранием творческого созерцания засохло бы и зеленеющее дерево науки. Без откровения национальной идеи в красоте родина сузилась бы в государство, общественная жизнь – в цепи юридических норм и рабское ярмо труда. Семья засохла бы без любви. Жизнь прекратилась бы без Животворящего. Очаги потухли бы с угасанием огня. Опасность охлаждения и омертвения носится над всякой обездушенной культурой. С особенной остротой она ощущается в такое время, когда христианская схоластика бессильно встречается с язычеством, уже потерявшим богов.

Лишь в христианстве нам даны и неистощимые источники Св. Духа, и вместе с тем возможность хранения их чистоты. По-видимому, для язычества рабствование стихиям неизбежно. Его духоносность с необходимостью закона падшего мира вырождается в оргийность. Усилия орфиков и Платона вернуть Дионису, Эросу их чистую божественную жизнь были обречены на бессилие.

Но между оргийностью языческой духовности и духовностью христианской стоит крест. На этом кресте распята человеческая природа в ее божественном Первообразе. Язвы Господа делают для созерцающего их невозможным безвольное и сладостное погружение в стихийную жизнь. Крест перерезывает по-

ток естественного бывания. Его гвозди пронзают и наше тело и нашу душу, умерщвляя их грешные движения. Но распятый Господь посылает ученикам Утешителя. То, что это именно Он посылает Его им («Утешитель, его же Аз послю вам от Отца», Ин. 15, 26) как бы низводит Его с Креста, проводит огонь и ветер Духа сквозь Крест. Сораспявшиеся Христу, апостолы могут уже безвредно опьяняться восторгом Духошествия. Для внешних они кажутся пьяными в радости и безумными в глоссолалии [7]. Внешние признаки Св. Духа, как и в языческом мире, стихийны и экстатичны. Но стихии мира сего навсегда умерли для тех, кто «носит в теле своем язвы Господа». Этот путь к дарам Св. Духа указывает Петр в день Пятидесятницы. «Покайтесь, и да крестится каждый из вас, и получите дары Св. Духа» (Деян. 2, 38). Крещение есть символ смерти для мира стихий и воскресения для Христа. Вместе с тем крещение есть вхождение в Церковь — божественный организм, весь созидаемый из действующих в ней сил и энергий Св. Духа. Criterium Crucis и criterium Ecclesiae [8] даны нам для распознания Св. Духа, для блюдения чистоты Его даров. Я не буду говорить здесь о действиях Св. Духа в сакраментальной жизни Церкви и в живой святости. Я должен поставить проблему действия Св. Духа в культуре, уже христианской.

Отменяется ли культура в Новом Завете? Вот вопрос, на который ответы в наше время уже колеблются. В полноте Царствия Божия нет места культуре. Остается чистая жизнь в Святом Духе: нет культуры там, где из двух ее элементов исчезает труд, проклятие грехопадения. Но если труд и подвиг остаются на путях святости, неизбежна и культура на путях жизни. Если бы Царствие Божие уже наступило — во всех и во всем, — то упразднилась бы сама природа как царство законов. Пока стоит природа, должна строиться культура. Иначе ангельская чистота святых непосредственно встречалась бы с бестиальностью грешников [9]. Церковь, ставя задачу спасения человечества, тем самым освящает культуру как форму общей жизни человечества.

Строение христианской культуры формально ничем не отличается от культуры языческой. Для социологии нет различия крещеных и некрещеных народов. И у нас законодатели пишут законы, поэты стихи, даже по-прежнему обращаются к «Музе», в которую уже не верят. И в христианстве те же самые зоны

культуры (искусство, творческая интуиция) остаются носителями божественных вдохновений по преимуществу, хотя ни одна сфера жизни и культуры не может быть совершенно лишена их. И так же, как в язычестве поэты отдаются стихиям, бессильные различить голос Св. Духа от голосов иных духов, и часто ищут в самых чувственных бурях плоти источник вдохновений. Все – как было. Иногда кажется, что даже хуже, чем было. Можно ли удивляться этому явлению в культуре, если в самой духовной жизни вдохновение, духоносность порой оказываются соблазняющими? Сквозь всю историю Церкви проходят секты, которые именем Св. Духа освобождают себя от закона и увлекаются потоком низших стихий: «Братья и сестры свободного Духа» на западе, «духовные христиане» (хлысты) в России. Языческая оргийность постоянно возвращается в христианстве. Ветхий человек не преодолен до конца ни в ком из нас. Лишь на короткое время мы умеем сораспяться Христу, и наша жизнь в Церкви является прерывистой, спорадической. Criterium Crucis, как и criterium Ecclesiae часто тускнеют для нас. Однако и Крест и благодатная жизнь Церкви действуют в мире, непрерывно преображая его природу.

Соблазнительность манифестаций Св. Духа заключается в свободе. «Где Дух Господень, там свобода». Для духоносной святости не существует закона. Вся энергия борьбы ап. Павла с законом понятна до конца в Церкви, преисполненной громокипящих духоявлений. «Дух Божий живет в вас». Он говорит языками, говорит пророчествами, – бурно, порой невнятно. Апостол уже хочет педагогически канализировать, утилизировать дары Св. Духа. Учительство ценнее глоссолалии. Идя дальше по этому пути, схоластическое богословие развивает учение о семи дарах Св. Духа: «Дух страха Божия, дух силы, дух совета, дух познания, дух разумения, дух мудрости и дух Господень». Здесь явственно стремление умерить, логизировать явление Св. Духа: ни пророчеств, ни языков, ни мистического единения с Богом (если они не сокрыты осторожно в «духе силы» и «духе Господнем»). Но в древней Церкви обнаружение Св. Духа бурны и пламенны. И не для одного апостольского века, а для всех поколений Церкви, устремленных к грядущему раскрытию Царства Божия, живо древнее пророчество: «И будет в последние дни, говорит Господь, излию от Духа Моего на

всякую плоть; и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; и юноши ваши будут видеть видения, и старцы ваши сновидениями вразумляться будут» (Деян. 2, 17; Иоиль 2, 28).

Прекращение могучих личных харизм в некоторой степени уравновешивается развитием сложной икономии благодати, канализируемой в таинствах и тайнодействиях Церкви. Здесь дары Св. Духа подаются для всех, – и для немощных; здесь в покаянии и молитве вырабатывается школа кафартики [10], очищающая сердце для восприятия этих даров. Но уже уходят в пустыню герои духовной жизни, чтобы в мучительном борении «стяжать Св. Духа». Их страшная аскеза в религиозном смысле есть распятие – плоти и души. И им лишь через крест подаются чудные и страшные дары Св. Духа. Аскеза, т. е. самораспятие, есть непременный путь к чистым высотам христианской мистики. Лжемистика, лжедуховность почти всегда связаны с недостатком аскетического очищения. Но аскеза есть именно распятие, а не исполнение закона. Дух не подвластен закону. Он судится не законом, а крестом.

Применим этот criterium Crucis и к периферическим сферам культуры. Законом, нравственной и общественной нормой нельзя судить откровения художника, мыслителя, поэта. Все творческое новое, все пророческое нарушает норму: другие, высшие нормы вырастут из новых откровений. Но не всякая аномия [11] духовна, не всякая духовность свята. Критерий креста требует, чтобы в ней были распяты стихии. Осанну жизни и ее вечному источнику, последнее «Да» миру несет в себе всякое высокое искусство и всякое мудрое откровение жизни. Но так легко благословить зло: пантеистически растворить Бога в мире и в страстях человеческую личность. Здесь необходимо спрашивать себя: пронзен ли художник или созерцатель злом мира, его греховностью, его страданием? Смотрел ли он в глаза смерти и тлению? Сораспялся ли он Христу в лице малейшего из Его братьев или ничтожнейшей из земных тварей? Если да, если осанна его прошла через ужас и сострадание, его видение мира будет христианским, его муза – от Святого Духа. С этой точки зрения не Данте, а Райнер Мария Рильке оказывается величайшим из христианских поэтов средних и новых веков.

Criterium Ecclesiae применим к суду над культурой в гораздо более ограниченном смысле. И это по двум причинам. Во-пер-

вых, круг христианского вдохновения остается шире — если не мистической Церкви — то церковных институтов. В нашу эпоху секуляризации значительная и творческая работа протекает за оградой Церкви. Она совершается нередко людьми, враждебными Церкви и христианству. Так как вся наша культура и жизнь выросли из церковных, «средневековых» основ и в лице оставшихся верными Церкви продолжает питаться из ее источников, то благодати ее причастны, в разной мере, и ее мятежные сыны. Современный человек часто сам не подозревает, откуда доносится к нему веяние Духа, освежающее и животворящее его в пустыне. Допустив действие Св. Духа и в язычестве, нельзя поставить Ему границ в полуязыческом, полуцерковном мире, в котором мы живем. Во-вторых, criterium Ecclesiae, в его прямолинейном применении к явлениям культуры, легко может выродиться в criterium canonis [12]. Церковное сознание в борьбе с ложной духовностью и стихийной жизнью мира любит ограждать себя стеной закона. Даже мистики и святые нередко становятся жертвой законнического духа церковников. Творчество новых форм, связанное неизбежно с нарушением законов, претит привычной, уставной строгости быта. Поэтому практически criterium Ecclesiae в жизни культуры грозит оказаться духоборчеством. Однако он сохраняет все свое значение, коль скоро мы вернем Церкви ее истинное, мистическое значение: не общества церковников, а живого тела Христова. В опыте таинства, молитвы и духовной жизни подаются дары различения духов, подаются силы и для прямого культурного творчества. Впрочем, вековая секуляризация бесконечно затрудняет этот мистически-культурный осмос. Не только люди культуры не понимают святых, но и святые не понимают культуры.

Но перенесемся мысленно, через века, в мир нераспавшейся религиозной цельности, когда можно говорить серьезно (хотя всегда с ограничениями) о единстве христианской культуры: в Средние века, в древнюю Византию, древнюю Русь. Там культура творится непосредственно из истоков благодатной жизни Церкви. Философия выражает в понятиях опыт мистиков, поэты слагают молитвы, художники в иконах и статуях запечатлевают открывшиеся им видения горнего мира. Здесь свободное, творческое дуновение Св. Духа исходит из центра церковной

жизни – из алтаря и вечно приносимой на нем голгофской жертвы. Crux и Ecclesia [13] – одно. Однако и в те времена остается мир, не чуждый Христу, но удаленный от Него, чающий своего освящения. И он подлежит творческому преображению. Его страдания и его красота влекут к себе христианского поэта. Как в древности языческой, христианский поэт воспевал красоту женщины и подвиги героев. Только зрение его углубилось. За красотой и мощью мира он видел и другое: лик распятого Христа. И поскольку он действительно видел Его, он вносил свой новый опыт в стихии мира: создавал Парсифаля [14]. Поскольку его церковность оставалась внешней, нереализованной, он творил вещи языческого вдохновения: «Песню о Роланде». Мир культуры есть всегда мир напряженных противоположностей. Распятие лишь постепенно доходит до сознания мира. Христианский кафарсис вдохновения редко остается законченным. Но на всех ступенях вдохновения оно есть вдохновение Духом Святым и огнем.

На основании сказанного можно установить следующие ступени боговдохновенности человеческого творчества. На самой вершине непосредственное «стяжание Духа Святого». Здесь человеческое творчество направлено на самого Св. Духа, и формой, восприемлющей Его, является человеческий дух. Этот процесс протекает вне культуры, если не считать культурой аскетического очищения личности. Это творчество святых. Ниже стоит творческое вдохновение, исполняющее жизнь Церкви: ее литургику, ее искусство, ее умозрение. Здесь творчество направлено на богочеловеческий мир откровения и святости. Оно объективируется не в человеческом духе, а в вещности: в формах, красках и звуках, в идеях и словах. Это творчество совместимо с личной греховностью, но предполагает участие в жизни Церкви и ее кафартическом процессе. Это творчество святое, творчество святого, хотя и не всегда творчество святых. Спускаясь ниже, мы вступаем в христианское творчество, обращенное к миру и душе человека. Оно всегда сложное – чистое с греховным – не святое, но освящающееся и освящающее. В каждом моменте его заложена возможность падения, подмены, искажения. Нужно ли прибавлять лишний раз, что эта возможность не исключена и на высших ступенях творчества? Еще ниже, и мы вступаем в секуляризованное, оторванное от Церк-

ви творчество, которое отличается от христианского отсутствием признанного критерия. И оно может быть грешным и чистым, губительным и животворящим – нередко в одно и то же время, и в том же самом создании. И оно должно быть судимо Крестом. И, наконец, творчество языческого человека, не знающего Христа, но и не предающего Его, тоже причастное божественным вдохновениям. Трудно сказать, стоит ли оно на последней ступени, или же выше, невиннее, святее грешных вдохновений отпадшего христианского мира. Правда то, что язычество никогда не падало так низко в своем вдохновении, как наше обезбоженное и обездушенное творчество. Однако в самой бездне падения, в мерзости Содома, ренегаты уязвлены Крестом, не чувствовать которого не дано даже грешникам. Из бездны (La bas) открывается путь через Голгофу (En route). Таким путем, от Содома к Голгофе по преимуществу идет современная безбожная душа, не в силах смыть с себя печати забытого крещения.

Нигде, ни на одной из ступеней творчества человека не оставлено вдохновением Святого Духа. «Аще сниду во ад, тамо еси». Это не значит, однако, что между дарами Святого Духа нет качественных различий, и что Макарий Египетский в таком же смысле (и лишь в большей мере) причастен Св. Духу, как Анакреон. Эти различия глубоки, нередко ощущаются, как пропасти. Одно из них проходит между святостью, достигаемой в личной духовной жизни, и освящением культуры: между святым и художником. Другое, менее явственное, между христианским и нехристианским творчеством, разумея под этим личную причастность творца благодатной жизни Церкви. Возможность внеличного, бессознательного участия в церковном опыте (criterium Crucis) делает это второе качественное различие практически трудно постигаемым. Но оно сохраняет все свое религиозное значение в судьбах самой творческой личности.

Глубокие качественные различия даров Св. Духа делают возможным антагонизмы в мире создаваемых ими ценностей: например аскетическое отвержение культуры или борьбу между отдельными религиозными и культурными сферами. Эта борьба может быть оправдана жизненно – на путях к совершенству. Но христианская мысль должна стремиться к преодолению противоречий. Не отрицать, но собирать рассыпанное в мире

Божье добро. Строить храм Церкви на фундаменте подлинно вселенском, способном вместить все духоносное творчество человека.

Крестом и церковным опытом должно судить, разделять и рассекать вдохновение человека. Но нельзя забывать при этом глубокой иррациональности и аномизма пневматофаний [15]. Страшно, следуя обманчивым зовам, отдаться в плен духам стихий. Еще страшнее угасить Дух. Многое следует предоставить последнему, нечеловеческому Суду. Только тогда раскроется для нас непостижимое Лицо Св. Духа, который и в Новом Завете Божием явлен в безличных символах: ветра, огня и голубя.

«Irénikon».

Тт. VII–IX (1930–1932).

Prieuré d'Amay sur-Meuse, Belgique.

Читатели «Пути», следящие за «экуменическим» движением нашего времени, хорошо знают этот журнал бельгийской конгрегации бенедиктинцев, которая занимает особое место среди униональных католических предприятий. Амейцы[1] вышли на свое служение семь лет назад с совершенно новыми взглядами на работу для соединения Церквей. Не борьба, а мир, не индивидуальные «обращения», а сближение исповеданий, подготовленное взаимным пониманием. «Иреникон» был скорее органом изучения восточного православия (преимущественно православия), чем его «воссоединения». Нам известно, что за смелость и искренность своего подлинно христианского почина бенедиктинцы Амэ заплатили дорого. Они подверглись церковным цензурам и должны были допустить перемены в управлении своей общины и составе редакции. Мы, русские за рубежом, пользующиеся почти абсолютной свободой в экуменической работе, для которых сближение с инославными не стоит нам никаких жертв, — мы должны с особым уважением и признательностью отнестись к иреническому служению бельгийских бенедиктинцев[2].

Как отразились редакционные перемены и иерархическое давление на духе и направлении журнала? Этот вопрос прежде всего задаешь себе, перечитывая томы последних годов. Первое впечатление благоприятно. По-прежнему никакой полемики, серьезное, углубленное внимание к восточному христианству и даже сочувствие к нему. Однако есть и кое-что новое. Мы не находим прежнего отмежевания от дела римских «унионистов». Местами проглядывает безоговорочное признание «унии» в форме католичества восточного обряда[3]. «Иреникон» как бы становится в ряды униатов, — правда, чуждаясь всякой агрес-

сивности и сохраняя дух любви. Но признание ценности униатской работы, вносящей раскол в тело православных Церквей, сразу меняет в наших глазах значение всего дела сближения. Чем серьезнее и глубже оно ведется, тем опаснее оно, поскольку становится из цели средством, оружием духовного завоевания. Я не хочу сказать, что предлагаю большую перемену во взглядах работников Амэ на свое служение. Вероятно, современный курс журнала есть результат тяжелого компромисса, навязанного извне. Все же, при полном сочувствии к деятелям «Иреникона», признаюсь, православному читателю тяжело следить в нем, на протяжении целого года, за настоящим курсом К. Королевского по руководству униатской работой.

По внешним или внутренним мотивам число оригинальных статей «Иреникона», особенно принципиального характера, сильно сократилось. Много места уделено переводам. Из древних авторов отметим трактат Николая Кавасилы, жития святых афонитов (можно оспаривать удачность этого выбора), из новейших — статьи Вл. Соловьева, прот. Сергия Булгакова, проф. В. Н. Ильина. Характерно, что даже оценка философии Н. А. Бердяева дана в переводе с немецкого. «Иреникон», по-видимому, сознательно видит теперь свою главную задачу в информации.

Отдадим ему должное. Информация эта, поскольку речь идет о православной хронике, поставлена блестяще. В отличие от большинства западных журналов, посвященных христианскому Востоку, «Echos d'Orient» или «Christian East», «Иреникон» поставил в центре своего внимания Русскую Церковь. Не обладая какими-либо собственными источниками осведомления, он с исчерпывающей полнотой использует все печатные документы, выходящие в России и за границей. Для нас, русских, в каждом номере найдется что-нибудь новое и важное о церковной жизни в России и в эмиграции. Нельзя не оценить объективности журнала в изображении наших внутренних конфликтов и расколов. Чувствуется, что эта объективность проистекает не из холодности стороннего наблюдателя, но из признания трагической тяжести русской церковной проблемы.

Библиография «Иреникона», быть может, грешит чрезмерной широтой, вводя в свой круг книги, весьма далекие от темы единения Церквей. Что касается русских церковных журналов,

то положительно каждая статья, самая скромная, находит себе изложение, иногда оценку. Писатели нашего студенческого «Вестника» и епархиальных газет, наверное, удивились бы, увидев себя на мировой сцене. Страшное испытываешь впечатление: точно мы, русские, находимся в фокусе увеличительного стекла. Каждое слово, каждый жест регистрируется для друзей — и врагов. Какую это создает ответственность!

В заключении одна фактическая поправка. В т. VII № 1 допущено смешение парижской «Религиозно-Философской Академии» и «Богословского Института» [4]. Эта оплошность кажется непонятной на фоне безукоризненно точной информации «Иреникона».

Ecce homo

(О НЕКОТОРЫХ ГОНИМЫХ «ИЗМАХ»)

КАЖДАЯ ЭПОХА имеет свои лозунги, свои любимые словечки. Борьба идей и стилей, ведущаяся тяжелыми, регулярными армиями ученых, критиков, философов, богословов, заостряется в нескольких крылатых формулах, — употребляемых одними как оружие, другими как знамя. Легкая кавалерия публицистов пользуется почти исключительно этим оружием, которое для широких масс кристаллизует духовное содержание века. Изменчива судьба слов; некоторые из них способны навести на элегическое раздумье не хуже похвальных надписей на гробницах древних, некогда славных, но ныне угасших фамилий. Символы, которые для наших дедов были знаком совершенства, бросаются нами для выражения презрения. Мы убиваем словом, которое некогда было увенчивающим лавром: так Локки убивает Бальдура веткой омелы [1]. Давно ли говорили о чувствительности, как о высоком строе души? В следующем поколении таким патентом на культурное благородство служило слово «позитивизм». Можно ли придумать что-нибудь более компрометирующее, чем эти титулы в наши дни? «Идеализм» и «реализм» по очереди, в вечной смене боевого счастья, то поднимаются, то падают на весах культуры.

Я говорю об этом не от усталости душевной, не от того, чтобы вывести из этой неустойчивости оценок уроков релятивизма или иронии. Я убежден, что лежащая за поверхностью словесно-литературной борьбы человеческая драма истории полна глубокого смысла, хотя и трудно уловимого. Изучение судьбы слов, в которых эпоха выражает себя, дает ключ к ее глубине, невыразимой в слове. Я хотел бы предложить вниманию читателя несколько крылатых словечек нашего времени, чтобы за ними уловить дух «времени». Не только для того, чтобы узнать его, но и для того, чтобы с ним бороться.

Почему я выбираю не положительные, а отрицательные лозунги века? Потому, что наше время лучше находит себя в отрицании старых, чем в утверждении новых ценностей. В борьбе со старым объединяются чуть ли не все; в поисках нового начинается разброд. Конечно, можно было бы найти несколько слов, в которых новое поколение пробует утверждать свой идеал жизни: порядок, единство, собранность, дисциплина, строительство, конструктивность... Но ни одно из них не приобрело священного смысла знамени, за которые борются и умирают. Умирают за революцию, за нацию, за Церковь, за вождя. Но все эти идеалы разделяют, а не соединяют. Объединяющие врагов боевые или практические добродетели еще не получили освящающих имен. Зато в общей ненависти к отходящему веку все различия исчезают. Атеист-комсомолец и православный фашист подают друг другу руку.

История культуры не исчерпывается борьбой; в столкновении противоположностей ткется какая-то новая, общая ткань жизни, покрывающая противников. Между врагами, принадлежащими одному поколению, культурно больше общего, чем между отцами и детьми, живущими в добром согласии. Так христианские апологеты и воинствующие материалисты 18 века стоят на общей почве: на почве рационализма. В век романтизма мятежная, эмоциональная стихийность объединяет христианских поэтов с атеистами Байроном и Шелли. Борясь с духом времени, мы уступаем ему. Мы дышим его воздухом. Мы говорим его языком, даже тогда, когда его не знаем. Но за какой-то чертой начинается измена. Есть слова, неотделимые от вещей и идей, которые они символизируют. Отказаться от них, значит предать святыню. Верующий человек не может перестать называть Бога Богом. Абсолют, Субстанция, Господь, Природа – все псевдонимы, в которых пыталось скрыться гонимое религиозное сознание, были не убежищами, а ловушками веры: для многих они стали ее могилой.

В борьбе между старым и новым мы не можем встать всецело на сторону «родного Содома». Есть вещи, которые должны сгореть в огне катастроф. Но есть и пенаты, которые мы выносим из огня разрушенной Трои, чтобы в долгих скитаниях и битвах найти для них новые храмы на площадях грядущего Рима. Содом или Троя? Между этими двумя восприятиями про-

шлого мы раскалываемся. Верный ответ, конечно, и Троя, и Содом. Пусть сгорает содомское, но пусть вечно живет Палладиум священной Трои.

Слова — идолы, иконы ложных или истинных богов. Вглядимся в некоторые из этих кумиров, чтобы решить: стоит ли защищать их или лучше им сгореть в общем пожаре. Ответ — на этот вопрос зависит от того, — какие — мнимые или истинные — святыни в них воплощаются.

ПСИХОЛОГИЗМ

Психологизм, как бранная кличка, родился с неокантианством в 90-х годах прошлого столетия. XIX век обожал психологию. Он пытался — правда не очень удачно — создать и науку под таким названием. Но действительная психология века создавалась писателями-художниками. Они — Стендаль, Флобер. Толстой — сделали огромный шаг вперед в познании человека — шаг за Паскаля, за христианских аскетов и мистиков. Открытия в душевном мире так привлекали их, что заслоняли иногда чисто художественные моменты творчества. Когда хотели похвалить писателя — Достоевского, — говорили: какой психолог! (вместо: какой художник). Как наука, психология, еще не выросшая из детских пеленок, пыталась уже вытеснить философию. И здесь-то она наткнулась на первое серьезное сопротивление. Кантианство отвергло ее притязания и объявило психологизмом всякие поползновения психологии-рабыни занять место царицы-философии. Философия праздновала свое Воскресение, очнувшись от сонной одури релятивизма. Первой формой ее самоутверждения было признание объективного мира знания. Важен не процесс познания, не то, как человек приходит к открытию бытия и его законов, а само это бытие, хотя и неразрывно связанное с познающим субъектом. Психологизм вносит неустойчивость, случайность, хаос в царство разумности. Трансцендентализм, противополагаемый ему, отдает должное его познающему разуму, но не личному, случайному разуму, а разуму вообще, неизвестно даже, человеческому ли. Мир истины не зависит от того, есть ли человеческое сознание, его воспринимающее. Над человеком, который недавно, как Протагор, мнил себя мерой вещей, был поставлен мир

идей, кристаллизованный в науке, очень плотный отвердевший мир, который придавил его своей тяжестью, как раньше давила его своим механизмом материя физической природы. Тогда-то и в России, с начала нового века, вошло в моду в философских кругах (и не только кантианских) ругаться психологизмом [2].

С тех пор утекло много философской воды, или чернил. Кантианство было объявлено «преодоленным». Познание освободилось от оков научности и устремилось к завоеванию метафизического мира. Личность была утверждена в своих правах. Но презрение к психологизму осталось. А между тем, казалось бы, с точки зрения персонализма, личность имеет, по меньшей мере, такое же значение, как объективный мир. Процесс познания – психологический процесс – может определять свою судьбу. То, как человек, эпоха, человечество воспринимают истину, может быть важнее самой по себе, отрешенной истины. Можно идти и дальше и искать места этой истины – мира идей – в подобном человеческому – Божественном сознании. Что же остается тогда от философского презрения к психологии? Но это презрение сплошь и рядом живет и там, где победа над старым позитивизмом досталась Церкви. Христиане не менее философов боятся всякого подозрения в психологической ереси. А между тем, им, казалось бы, эта брезгливость к ψυχή [3] совершенно не пристала.

Конечно, можно понимать всякий «изм» как некоторое преувеличение, как раковую опухоль на ткани истины. Материализм, историзм, психологизм будут в таком случае, по самой словесной форме, еретичны. Но всякий ли «изм» пейоративен? [4] Национализм, мессианизм, социализм утверждая себя в своих «измах», этого про себя не думают. Само христианство на всех европейских языках выражается с помощью этого греческого суффикса: christianismus. Борясь против «изма», мы не всегда боремся против злоупотребления, но часто отрицаем самую идею, заостряемую «измом».

Психологизм бесповоротно осужден в своем узком смысле как узурпация научной психологией не принадлежащего ей места. Но разве о научной психологии и ее гипертрофии идет теперь речь? Не психология, а ψυχή сама душа человека, только что признанная в своем существовании, становится мишенью

полемики. Остановимся на двух сферах борьбы с психологизмом: искусстве и религии.

С небольшой прямолинейностью и даже грубостью борьба с психологизмом в литературе велась в советской России. Психология в романах считалась чем-то вроде политического преступления. Интерес к внутреннему миру человека был объявлен буржуазным. Романы, в которых этот интерес сумел пробиться сквозь цензурные рогатки, можно перечесть по пальцам. Если бы психология приносилась в жертву социально-революционной тенденции, это было бы объяснимо политически. Но в советской России процветал и авантюрный роман. Интерес фабулы, в его чисто внешнем, синематографическом волшебстве, принимался суровым большевизмом как законный отдых борца. Лишь интерес к миру души признавался разлагающим. Этой тенденции не объяснить одной политикой. Политике шла навстречу новая литература, с ее тенденциями. Наконец, насилие политики само является орудием той идеи, того замысла новой культуры, которая не ограничена в своем проявлении большевизмом, но представляет последний крик века. В Европе эта тенденция – роман без души – выражается не столь победно... Здесь она парализуется могучим сопротивлением старого мира, который дает, быть может, накануне умирания, самые прекрасные свои цветы. Во Франции психологический роман, конечно, связан с именем Пруста, открывшим новую глубину человеческой жизни и новые, неиссякаемые темы для психологизирующего искусства. Но Пруст весь, целиком, своими корнями и даже культурными интересами – в XI–XIX веке. Его Франция, его человечество – это Франция 90-х годов. Пруст – не зачинатель, а завершитель.

Еще позже, как раз в самые последние годы, расцвел психологический роман в Англии. Но Англия в своем развитии чрезвычайно отстала от Европы. Ее интеллигенция переживает сейчас, с одной стороны, эпоху декаданса, с другой – нечто напоминающее русские 60-е годы и Достоевского. Я не хочу сказать, что психологизм в Англии, как и вся ее культура, обречены. Напротив, они могут оказаться источником победоносной и творческой реакции. Но, конечно, не здесь бьется сейчас пульс нового, безумного, самоубийственного мира.

Живопись освободилась от психологизма так давно, что ско-

ро можно будет справлять столетний юбилей преодоления в ней человека. Приблизительно – с импрессионистов. Человек – в его душевности – это «литература», ужас для художника. Лицо человека и его сапоги трактуются в одном плане. Мы настолько привыкли к этому, что даже не удивляемся. Гибель портрета явилась первым результатом преодоления психологизма в живописи.

Обездушение музыки было более трудной задачей. Но на наших глазах оно осуществляется. С большим опозданием, но уже сделано роковое открытие, что музыка вовсе не служит для выражения движений души, а занята самостоятельной игрой звуковых форм, подобно красочным массам и линиям в живописи. Стравинский показал возможность бездушной музыки.

Мне не важно сейчас, большие ли завоевания (или опустошения) сделала борьба с психологией в искусстве. Важно то, что она идет, что она представляет знамение нашего времени и что она убивает человеческое содержание искусства. Поскольку эта борьба отражается в критике, она проходит, конечно, под знаком анти-психологизма.

Что означает анти-психологизм в религии? Борьбу с переоценкой «переживания», человеческого сознания в религиозном акте. В конечном счете – борьбу с личной субъективной верой или религиозностью... Позвольте пояснить мне это отношение одним примером.

Несколько лет тому назад, на Страстной неделе, я встретил в соборе на rue Daru своего знакомого, стоящего в бесконечном хвосте дожидающихся исповеди. Я спросил его, у какого священника он исповедуется. Ответ его поразил меня своею значительностью: «Не знаю. Я не психологизирую таинства исповеди». Если есть таинство, в котором главное место принадлежит личному субъективному моменту, то это, конечно, таинство исповеди. Как возможно покаяние без раскаяния? И как возможно раскаяние без самоанализа, без психологического расчета с самим собой? Объективный момент отпущения грехов явно не имеет смысла без их осознания. Обездушить и обезличить все остальные таинства – уже гораздо более легкая задача. Мой знакомый был тогда евразийцем. Его заявление чрезвычайно характерно для всей религиозной позиции этого направления. Но евразийство лишь авангардная группа, с

большой остротой и, пожалуй, грубостью выражающая широко распространенные настроения — виноват, волеустремления, или интенции [5].

Победить психологизм в религии — значит, свести его к объективным и социальным элементам. Догмат, обряд, общественный культ, церковно-канонический строй — вот что утверждается как противовес психологической религиозности. Не только религиозность, но даже религия начинает становиться подозрительным термином. Слово религия слишком отзывается субъективизмом. Религию нельзя себе представить вне отношения человека к Богу. Современное богословие хочет истолковать ее как отношение Бога к человеку. Вот почему теоцентрическое богословие Барта — самого влиятельного среди протестантских теологов — поднимает гонение не только на религиозность, но и на религию. Объективный момент, подчеркиваемый Бартом, есть Откровение, — то Слово Божие, которое для старого протестантизма (кальвинизма) оставалось едва ли не единственным сверхсубъективным содержанием веры. Впрочем, на основе откровения Барт реставрирует и догмат, столь обветшавший в его конфессиональной среде. Догматизм оживает во всех христианских исповеданиях параллельно росту церковности (даже протестантской). Влияние Барта в современном мире огромно. Оно распространяется и на другие христианские церкви: на англиканство и даже, в некоторой мере, на католичество.

В православии, вместо откровения, ударение ставится на литургическую жизнь. В культе дан, бесспорно, самый объективный и социальный элемент религии. В православии он всегда составлял наиболее развитую и совершенную часть традиции. Отсюда почти все возрождение православной церковности направилось по линии культа. Конечно, христианский культ, особенно в его художественном обрамлении, способен пробуждать самые интимные стороны человеческой душевности. Но в дальнейшем мы увидим, как происходит психологическое обезвреживание и обездушение культа. Сейчас же обратимся к другому фактору православного возрождения — к монашеству.

Современное русское монашество обнаруживает некоторые новые черты, не укладывающиеся в традиционный стиль его. Но оно тверже, чем когда-либо, стоит на Добротолюбии, т. е.

на аскетизме древней византийской церкви. Из Добротолюбия оно почерпает (гони историю в дверь, она войдет в окно!) как раз ту идею, которая созвучна духу нашего времени: идею борьбы с душевностью. По правде сказать, древняя аскетика боролась больше всего с телом; уже на втором месте — с душой. И тело и душа должны подчиниться высшему началу в человеческом существе — духу. Трихотомия — тройственное деление человеческого существа, — в христианстве идет от апостола Павла. Оно было поддержано трихотомическими тенденциями греческой психологии (восторжествовавшими как раз в Добротолюбии), но никогда не могло вытеснить окончательно двухчленного деления, данного в Библии и Евангелии. Для синоптиков душа есть высшее в человеке: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, повредив душе своей?» (Мф. 16, 26). Еще для гениального психолога Августина душа, после Бога, остается главным интересом познания: «Что я хочу знать? Бога и душу? Ничего более» (sol. 1).

Но апостол Павел уже душевность употребляет пейоративно: «душевное тело», «душевный человек» — это не духовный, не благодатный, но природный, низший мир, подлежащий одухотворению. Нельзя себе представлять, — как это часто делают теперь, — что дух это совершенно отдельное, третье начало в человеке, начинающееся там, где кончается душа. Вернее, это особенное качество душевности, ее освещающее. У восточных аскетических авторов под душевностью, с которой ведется брань, понимается, с одной стороны, воображение и чувственное восприятие, с другой вся область чувств, страстей и волнений. Вне подозрения остается высший разум, «ум» (naus), который иногда употребляется как синоним духа (pneuma). Здесь всего сильнее сказалось влияние греческой философии. Современные аскеты редко принимают этот античный рационализм. Но борьба с душевностью выдвигается на первый план духовной жизни. Душевность — это не одни низшие страсти. Это, прежде всего и главным образом, мечтательность и нежность, склонность к умилению, к сердечной религиозности и к человеческим привязанностям. Такой аскет начинает свой подвиг с искоренения в себе добрых чувств: прежде всего любви к ближнему. Любовь — так называемая естественная любовь, в противоположность духовной — объявляется подлежащей

преодолению. Но духовная любовь, как установлено древней аскетикой, является завершением добродетели, самым трудным подвигом. Таким образом, на месте человеческого сердца образуется пустота, которая когда-то еще должна быть заполнена духом, а пока заполняется чаще всего разным мусором. Создается отталкивающий образ жестокого себялюбца, самоистязания которого не скрывают, а скорее усиливают черты сатанизма, т. е. бездушной и бестелесной, злой духовности.

Разумеется, в чистом виде этот образ встречается редко. Но разрушительное влияние такого идеала распространено весьма широко. Его опасность для жизни народа, конечно, во много раз превосходит опасность бездушного искусства. Ведь от религии мы ждем исцеления болезней современного человечества. «Если соль рассолится, чем осолишь ее». Что же будет, если соль обратится в серу?

ЭМОЦИОНАЛИЗМ

Говоря о психологизме, мы уже должны были сказать об эмоционализме или эмоциональности. Они не только относятся друг к другу, как целое к части – душа к чувству. По-видимому, эмоции, или чувства, или сердце составляют самый корень человеческой душевности. Разум слишком объективен и связан с миром идеальным. Воля находится в тесном отношении к тому, как моторно-мускульной системе, и через нее к миру энергий физического мира. Эмоциональное в человеке – самое душевное в нем, и потому самое человеческое. Оно прежде всего отличает его от бездушных тел и, конечно, от бестелесных духов.

Борьба с эмоциональностью началась значительно позже борьбы с психологизмом. Это явление, главным образом, послевоенной Европы. Яркая, но краткая вспышка эмоциональности отделяет позитивизм XIX столетия от новейшего, ни в чем на него не похожего позитивизма XX-го века. Последние десятилетия старого века (fin de siècle) [6] и первая половина нового отмечены приматом чувства. Декадентское и символическое искусство культивировало «ощущения» и «переживания». Католический модернизм хотел всю религию свести к религиозному чувству. Следует признать законность последовавшей

реакции. Новый реализм и футуризм — против символизма; догматизм против модернизма — это справедливо. Но победители давно уже, не довольствуясь вытеснением противника со своих территорий, продолжают беспощадную войну на истребление, по методу современных гражданских войн.

—Пусть о чувствах бездельники строчат
Бутафорских восторгов чушь. —

Это из стихотворения одного симпатичного молодого эмигрантского поэта. Он явно хочет быть созвучным музе советской, и потому его слово имеет более широкое значение. Лирическая поэзия не нужна эпохе: почему-нибудь да твердит Адамович[7]: не пишите стихов. Эпоха требует «эпоса». Замечательно возрождение давно похороненного эпического жанра — «поэмы», новый расцвет — уже, казалось, обреченного романа, и проникновение в высокую литературу тех чисто описательных форм, которые раньше были уделом журнализма. Половина популярных писателей Франции — журналисты. Роман и повесть перемешиваются с хроникой, с историей, с «монтажом» источником, с голой и бесстрастной информацией.

С другой стороны, и в романе и в поэзии все более выветривается то чувство — чувство par excellence[8] — которым жило лирическое искусство всех веков. Я говорю о любви. Что-то случилось, не только в поэзии, но и в жизни, что этот источник всякого лиризма вдруг иссяк. От любви осталась сексуальность, осталась социальная проблема, связанная с браком, осталась дружба и товарищество — вероятно, в России, — но все это не может питать поэзии. Сердце уже не дрожит от близости и памяти любимой. Страдания неразделенной любви ни в ком не вызывают сочувствия. Любовь опустилась на грань смешного.

Из двух самых могучих эмоциональных корней искусства остается смерть, которой все более живет безлюбовное человеческое сердце. Это последний приют лиризма — не в одной русской эмиграции. Замечательно, что смерть составляет заветную тему двух самых больших талантов Англии: Моргана и Вирджинии Вульф[9]. Но, конечно, чувство и комплекс чувств, связанных со смертью, бессильны остановить распад искусства. Бессмысленно воспевать смерть или дрожать от ее тени.

9

Лучше идти ей навстречу. Современный человек начинает умирать деловито и спокойно, как зверь.

Борьба с эмоцией в Церкви, т. е. с религиозным чувством, проходит под знаком аскетической трезвости и сухости. Чувство на аскетическом языке – это «прелесть». Оно всячески изгоняется из богослужения под предлогом борьбы за строгий стиль. Эмоциональная стихия глубоко вошла за последние века в восточную литургику вместе с новой западной музыкой. Признаем охотно, что не всякая музыка совместима с церковным культом; что в этом отношении прошлый век много грешил. Теперь повсеместно возвращаются к строгим древним распевам – параллель западному григорианскому унисону, который тоже в большой моде. Монастырское каћонаршение, убивая в зародыше умиление, достигает поразительного бесстрастия: звук поющего камня. Строго осуждается всякий привкус чувства и вдохновения в словах священника и чтеца. Певучая монотонность, съедающая все смысловые и эмоциональные оттенки речи, из бытовой окаменелости становится последним криком моды. В XIX веке все были согласны с пожеланием Фамусова:

Читай не так, как пономарь,
А с чувством, с толком, с расстановкой.

Теперь, наконец-то, и пономарь, точнее псаломщик, дождался своей реабилитации. Создалась целая философия и теология пономарства. Посуше, пожеще, построже. Выразительность – вот враг. И опять признаем, что театральная выразительность в Церкви еще неуместнее, чем в чтении стихов. Но отсюда далеко до апологии окамененного нечувствия. Борьба с эмоциональностью грозит засыпать песком все ключи живой воды и превратить эдемский сад в пустыню. «Камень веры» – и песок слов. А где же источник «воды, текущей в жизнь вечную»?

СЕНТИМЕНТАЛИЗМ

Сентиментальность может быть оттенком эмоциональности: как чрезвычайное уточнение и обострение чувствительности. Но нашей эпохе до такой степени чужда чувствительность Карамзинского века, мы до такой степени огрубели и покрылись носорожьей кожей, что никому не приходит и в голову, желая

поругаться, употреблять это слово в его первоначальном эстетическом значении. За то оно слышится — и при том на каждом шагу — в связи с этическими ассоциациями.

Под сентиментальностью понимается теперь простое сострадание или жалость к человеку, даже всякое желание — не то, чтобы не убивать людей, а убивать их возможно меньше. Для генералов на войне сентиментальность — щадить жизнь своих солдат, если это может повредить успешности операции. Для большевиков сентиментальность — щадить жизнь своих врагов, остатки побежденных классов и даже просто людей, лишних в процессе строительства. Но у всех сейчас в крови размножаются микробы этого военного или большевистского яда. Разница лишь в том, какого цвета микробы, красного или черного, преобладают. Да и разницы, в сущности, почти нет. Все черные, ибо гасят свет. Все красные, ибо жаждут крови. Сейчас мы остановимся бегло на последнем, красном оттенке — и при этом не в чисто этической, а в отраженных сферах — в искусстве и религии.

Борьба с моральной сентиментальностью в искусстве — проявляется в культивировании жестокости. Прямой садизм встречается редко; он принадлежит чувствительному веку, являясь извращением жалости. Это декаденты играли в садизм («Саломея») [10]. Наша эпоха требует естественного или деланного безразличия к человеческой жизни. Раздавил червяка и пошел дальше. Советская героическая литература, за малыми исключениями, вся построена на этой культуре холодной жестокости. Поразительно другое. Сам народ русский, русское крестьянство изображается зверем, изумительным по своей стихийной бесчеловечности. В Бунине и Горьком этот впервые привидевшийся им образ жестокого русского мужика вызывал отвращения. Для Вс. Иванова это прием героизации. Трудно сказать, насколько эти изображения правдивы. Несомненно, что революция провела какую-то неизгладимую борозду. Но сомнительно, чтобы она могла начисто вытравить жалость — в душе того народа, для которого жалость была единственной добродетелью. Озверел, вероятно, не русский народ. Озверела русская литература.

В меньшей мере та же игра в бесчувствие ведется и здесь: в эмигрантской русской и в большой европейской литературе.

Для молодых, еще не пробовавших настоящей человеческой крови, это ребячество: посмотри, какой я, мне все ни по чем. Для других, испепеленных, это подлинная смерть человечности.

Но совершенно невыносимо уже, когда борьба с сентиментальностью, т. е. с милосердием, ведется в Церкви. Вместо отпора торжествующей стихии зверя, здесь, как во все эпохи варваризации, начинается отступление перед зверем. Некоторые признаки его мы уже видим. Уже мечутся стрелы в любовь — конечно, чисто человеческую, чисто естественную любовь! Любовь берется в кавычки; уже почти немыслимо, безвкусно определять христианство (следуя XIX веку) как религию любви. На Западе закатывается звезда Франциска Ассизского, меркнет культ его, в прошлом поколении увлекавший почти все культурное человечество. Св. Доминик вытесняет его в католическом сознании. Не знаем, как в России, но в зарубежье наибольшим почитанием пользуются воинственные святые — возможные покровители в гражданской войне. В связи с апологией войны, столь модной в некоторых церковных кругах, даже невинный и благочестивый культ святых приобретает зловещее значение.

С победой архаизирующей тенденции в иконописи с иконостаса глядят уже давно забытые суровые византийские лики. К ним трудно молиться о прощении и жалости. *Такие* не пожалеют. Окаменевший, жестокий человек создает небо по своему образу и подобию.

РАЦИОНАЛИЗМ

Рационализм — одно из самых употребительных бранных слов современности. Мы все — такие разные во всем — сходимся в осуждении рационализма, или незаконных претензий разума. Однако, рационализм, или борьба с ним, нелегко укладывается в линию уже рассмотренных нами «измов». Все они, включая и психологизм, били прежде всего в чувство. Но чувство и разум вечные антагонисты. Трудно протестовать одновременно против чувства и против разума. Наше время, действительно, осуществило этот невозможный синтез. Но и в нем антирациональная струя течет, не всегда сливаясь с антиэмоциональной.

Борьба с рационализмом началась давно, – быть может, раньше, чем борьба с психологизмом, и отмечает прежде всего десятилетия символизма и культуры, с ним связанной, или уже отошедшей в прошлое. Наше время, убивающее символизм, сохранило этот отрицательный пункт его наследия.

Строго и по существу, рационализмом называется философия XVII века и его тенденция объяснить весь мир и человека от чистого, т. е. логического разума. То, что именуется рационализмом XIX века, есть скорее абсолютизм научности, что не одно и то же. Наука XIX века покоится столько же на опыте и эксперименте, сколько на математическом разуме. Неуклюжее французское слово scientisme лучше характеризует тенденцию прошлого века – может быть и нынешней Сорбонны. С 90-х годов, когда во Франции Брюнетьер [11] провозгласил банкротство науки, начался закат разума. В философии, под знаком иррационализма, стоят интуитивизм, прагматизм и родственные системы. Бергсон во Франции и Лев Шестов в России еще и поныне несут это боевое знамя. Наука, конечно, не умерла, но подорвана в своем жизненном самочувствии. Ее удалось серьезно дискредитировать, и юноша, выбирая свой путь, редко ищет чистого знания. При таких условиях прогрессирующее невежество не должно удивлять: оно находится в полном созвучии с «эпохой».

То циническое попрание науки и фальсификация ее в государственных целях, какие мы видим во всех странах диктатуры, были бы немыслимы в самых деспотических режимах прошлого века: конечно, и в царской России. В стране Советов, как и в Германии, наука откровенно, «прагматически» взята на службу, одета в мундир. Нет чистой общечеловеческой науки, есть наука определенного класса или определенной расы. Есть, пожалуй, некоторое различие в отношении к науке коммунизма и расизма. Коммунизм, отрицая чистое значение, обнаруживает детскую приверженность к сциентизму [12], комбинируя XIX век с XVIII. Расизм последовательнее в своем отрицании. Он ведет борьбу с самым началом интеллектуализма. Он учит о примате инстинктивной жизни над сознанием: о примате крови над разумом. В этом смысле он философичнее, современнее и опаснее. Не даром ему подают руку некоторые из самых острых философов и теологов Германии (Гейдеккерт, Гогартен) [13].

В искусстве иррационализм забил мощной струей в новой романтике символизма, который стремился разрушить мир разумной действительности и открыть двери фантастическому. Царство фантазии кончилось, поэзия вернулась на землю. Но земля потеряла свой устойчивый, разумный смысл. «Остраннение» [14], как художественный прием, не праздная игра формалистов, оно соответствует новому восприятию мира. Почти всегда писатель наших дней начинает с разрыва или надрыва привычных, логических связей между вещами. Не заменяя их, подобно символизму, связью намеков и предчувствий мира иного, он просто оставляет мир в его бессмыслице. Он погружает его в хаос, совершая вместо творения нового как бы «растворение» старого мира. В изображении человека самое поразительное — это отсутствие устойчивых характеров. Человек не только ни добр, ни зол, ни умен, ни глуп, но в своих поступках он не руководится ничем. От него можно ждать всего. Это полное отсутствие мотивации (Сирин) [15]. Л. Шестов мог бы быть вполне доволен таким радикальным преодолением необходимости.

Религия в настоящее время не имеет перед собой врага в лице философского рационализма, — даже сиентизм редко встречается в русской зарубежной мысли. Но под именем рационализма ведется борьба со всяким употреблением человеческого разума. Недоверие к легендам, сонным видениям и мнимым чудесам, историческая критика в применении к Библии и даже житиям святых — все это является признаком рационализма. Но, быть может, самым опасным, ибо скрытым врагом признается само богословие.

Каковы бы ни были предпосылки богословия — оно само может быть резко иррационалистическим, — но без употребления разума, без формы разумного мышления оно просто не существует. Это делает его подозрительным — не для одних благочестивых старушек и «христианской молодежи», но и для молодых поэтов и для иных философов.

Отстаивая свое право на существование, богослов дает отпор старушке. Поэтому в церковном обществе, как и в других сферах жизни, нет единства стиля. Для одних (для старушки или для «христианской молодежи») главный враг — рационализм. Для многих богословов среднего возраста враг — это эмоцио-

нализм, в борьбе с которым призываются на помощь и греческая патристика и западная томистическая традиция. Есть, наконец, круги, которые совмещают отрицание обоих «измов»: т. е. и чувства и разума. Мы уже видели их: это те, кто живут ритуализмом и аскетизмом – две струи, часто сливающихся в жизни.

Убедившись, что борьба с рационализмом в современности есть борьба с разумом, а не с его злоупотреблениями, позволительно спросить себя: какова должна быть религиозная оценка самого иррационализма? Если рационализм может быть ересью, то иррационализм всегда ею является. Ибо рационализм, по своему формальному определению, не содержит отрицания других, кроме разума, источников веры и жизни. Иррационализм же представляет такого рода отрицание (и только отрицание) одной божественной способности человека, одной стороны в его «образе Божием», и при том той, которая была главенствующей для христианской древности. Лишенный разума, anima rationalis [16] схоластиков, человек перестает быть человеком, т. е. тем «умным», «словесным» существом, каким называет его греческая Церковь.

ЧТО ЗНАЧАТ ЭТИ ИЗМЫ?

Пора подвести итоги. Можно было продолжить этот ряд гонимых «измов», но их тенденция уже достаточно определилась. Можно было бы назвать один из них, который, до некоторой степени, является ключом ко всем. Это «гуманизм». Но говорить о нем раньше значило бы преждевременно раскрыть секрет. Это уместно сделать в заключении.

Мы видели, что многие из измов – вернее, анти-измов, – родились как законная реакция на некоторые культурные искривления прошлого века. Психологизмом, действительно, грешили в философии, иногда и в искусстве XIX века. С грехом пополам то же можно утверждать и о рационализме. Эмоциональность, или гипертрофия эстетической чувствительности, составляла в своих крайностях порок декадентского искусства, которое само было реакцией XIX веку. Но уже сентиментальность, в этическом смысле, я никак не могу признать пороком ни XIX-го, ни какого бы то ни было века. Правда то, что XIX

век остается величайшим достижением практического христианства в смысле культуры сострадания. Но и этот век, перед судом христианской совести, может быть назван жестоким (Блок назвал его «железным»): он знал и смертную казнь, и войну, и революции — последние (особенно в контрреволюционных репрессиях) — достаточно обагренные кровью. Только современная дьявольская ненасытность может упрекнуть его в мягкосердечии.

Но как бы ни были законны эти реакции нашего времени, они давно бьют дальше своей прямой цели. Теперь они направлены не на удаление вредных наростов и опухолей человеческой природы, а на разрушение самой ее жизненной ткани. На то, без чего человек перестает быть человеком. Под видом психологизма и остальных «измов» борьба ведется с его душой, с его разумом, с его сердцем и нравственной совестью. Вот почему чаще других имен враг получает имя «гуманизма», где «изм», как и в других случаях, лишь прикрывает объект борьбы: настоящий враг это humanum, homo, сам человек.

Сам человек становится предметом отрицания, унижения, подавления в передовых явлениях современной культуры. Он подавляется во имя мира идеального (кантианство) и мира социального (марксизм, фашизм), ради духа и ради материи, во имя Бога и во имя зверя. При всей скользкости этого положительного «во имя», которое требует уничтожения человека, оно приоткроется нам в своей сущности, если обратить внимание на то, какие стороны человека остаются безопасными от ударов «эпохи». Свободно и окружено почетом *тело,* освобождается, хотя и в очень ограниченной сфере, и *дух;* гибнет только душа. Но это «только»! Телесный человек живет звериной жизнью, духовный — ангельской. Лишь душевный остается человеком. Таким образом зверь и ангел (или демон?) растерзывают человека. Последние столетия, действительно, угасили дух в человеке и обессилили, если не растлили, его тело. Следовало бы приветствовать возрождение и духа и тела, если бы они расширяли в обе стороны содержание душевности, вместо того, чтобы поглощать ее. Культура тела в современном спорте есть, конечно, положительное явление. Возрождение «духовной жизни» в аскетически-мистических формах религиозности есть огромное завоевание. В искусстве появление как физиоло-

гических, так и духовных тем могло бы означать необъятную экспансию его содержания. И вместо этого — ни человека, ни искусства!

Духовность, оторванная от разума и чувств, бессильна найти критерий святости: смотря на многих современных «духоносцев», трудно решить: от Бога ли они или от дьявола? Внеэтическая духовность и есть самая страшная форма демонизма.

Современный атлет свободен от многих искушений плоти; молодежь нашего времени гораздо менее чувственна, как и менее чувствительна, чем ее отцы. Но мускульная жизнь приобретает нелепо самодовлеющий характер. Ее сдерживает лишь одна психологическая сила — *воля*.

В воле мы и находим настоящий ключ к смыслу нашей эпохи. Воля есть единственная сила души, которая не подверглась отрицанию, ибо она как-то менее всего выражает душевность. Воля, с одной стороны, духовное, с другой — телесное напряжение. В ней сходятся верх и низ человеческой природы и заключают свой военный союз против центральной державы — души. Воля есть тот изменник в составе души, который открывает дверь ее врагам, и за это получает пощаду. И не только пощаду: диктаторское водительство над всем тем, что остается от распадающего человека. Ясно, что при таком распаде, при утрате органических связей, единство жизни — или ее видимость — могут быть спасены только диктатурой: внешней механической силой воли.

Замечательно, что в списке гонимых «измов» мы не находим волюнтаризма. И, однако, было бы нетрудно показать, что эта ересь может быть столь же разрушительной, как и другие: и для искусства и для религиозной, мистической жизни. Не находим этого «изма» потому, что он есть имя диктатора. В стране Сталина нельзя ругаться сталинизмом.

Дух, воля, тело — вот полная схема нового человека, мускульно-физическая ее проекция. Такое существо обладает огромной действенной силой. Но так как оно лишено и разума и сердца, то не может направить эту силу ко благу. Его сила приобретает стихийный, т. е. разрушительный характер. Чем больше энергии накопляется в обездушенном мире, тем скорее он идет к катастрофе.

Г. П. Федотов

* * *

Я не хочу сказать, что эта катастрофа неотвратима. Жизнь состоит в борьбе противоположностей. Культура исчерпывает до дна данное содержание, чтобы начать новое – может показаться – обратное движение. Может быть и теперь уже в земле прозябает зерно нового христианского гуманизма. Человек еще не умер. За человека идет борьба. Нам не дано знать ее исхода, но каждый должен определить в ней свое место, свой стан. И, выбравши его, воздерживаться, по крайней мере, от предательства. В своей статье я преследую крайне скромную цель: предостеречь от самого обычного предательства словом. Я обращаюсь не к врагам, а к друзьям распинаемого человека с «конкретным предложением»: воздержаться от употребления тех «измов», которые выкованы для убийства человека. По крайней мере, ограничим их употребление строгими пределами, где оно оправдано с точки зрения христианского гуманизма. Будем помнить, что всякий раз, когда мы, по слабости или по привычке, поддаемся духу времени и роняем одно из ходячих антигуманистических словечек, мы присоединяем свои заушения и плевки к надругательствам солдат над приговоренным к казни Человеком.

Оксфорд

МОЖЕТ ЛИ христианство дать ответ на грозные вопросы современности – политические и социальные вопросы, от которых зависит , не в фигуральном лишь смысле, жизнь и смерть современной цивилизации? Не общий и вечный ответ – о грехе, покаянии и спасении, – а конкретный и частный ответ: как приложить веление христианской этики к данной исторической ситуации, к поведению христианина в современном обществе и государстве? У нас многие отрицают возможность и необходимость конкретно-социальных проекций христианства. Последовательное отрицание их, абсолютный социальный нигилизм оказывается невозможным: на практике он означает принятие языческих или безнадежно обветшалых социальных норм. На Западе необходимость социального христианства, или социальной проекции христианства, принимается более или менее всеми. Римские энциклики свидетельствуют о социальной жизненности католичества. Протестантские Церкви и общины не уступают Риму в социальной активности. Но существует движение, ставящее своей целью объединить и направлять социальную работу и социальные доктрины всех христианских церквей... Это движение, называемое «Стокгольмским», по имени его первого конгресса (1925), или официально «Дело и жизнь» (Life and work). 12 лет тому назад, в юбилейный год Никейского Вселенского Собора, впервые, со времени тысячелетнего разъединения, собрались представители почти всех христианских Церквей и общин. Лишь римско-католическая Церковь отказалась принципиально участвовать во всех экуменических объединениях. По мысли инициаторов конгресса (упсальский арх. Седерблом) [1], он должен был явиться первым шагом к чаемому соединению Церквей. Его темой были выбраны вопросы социального христианства, потому что на

них легче всего было достигнуть единодушия. С тех пор «экуменическое» (объединительное) движение приняло разные формы. За Стокгольмом следовала Лозанна (1927) с ее догматической темой. Существуют всемирные объединения, посвященные миссионерской работе, делу примирения народов, юношеские христианские организации и проч. Но социальная тема Стокгольма приобрела самостоятельное значение. Из средства для объединения Церквей она сделалась формой социального служения Церкви. Со времени Стокгольма политическое и экономическое положение все обострялось. Глубокий хозяйственный кризис, тоталитарная революция в Германии, возрастающая угроза войны — поставили Европу на край гибели. В ряде стран демократические политики делали и делают судорожные усилия предотвратить катастрофу. Нередко эти политики (Рузвельт, ван-Зеланд) вдохновляются христианскими идеалами. Часто повторяют, что в основе всех современных кризисов лежит кризис сознания, кризис религиозный. Европа и мир гибнут жертвой дезинтеграции, в результате распада христианской культуры. Но знают ли сами христиане, как спасти эту культуру, чем заклясть надвигающийся хаос?

Опасность, подстерегавшая Стокгольм, как и все подобные съезды — универсальные и стремящиеся к единогласию — заключалась в бессодержательности и формальности. Казалось бы, как иначе, чем условной формулой, покрыть реально существующие противоречия взглядов? Но можно с уверенностью сказать, что в Стокгольме эта опасность была отведена. С одной стороны, конгресс был тщательно подготовлен. Много лет в Женеве работало «исследовательское бюро» при движении «Дело и жизнь», издавшее целый ряд подготовительных трудов, собиравшие из года в год небольшие конференции христианских ученых по социальным вопросам. Стокгольм получил достаточно материалов для своей работы. Но что, пожалуй, еще важнее: всемирная история последних десяти лет дала слишком хорошую социально-политическую школу, в которой постепенно выкристаллизовалось общественное мнение христианского мира — по крайней мере, западного, имеющего общий опыт и, в известной степени, общую традицию. В итоге, Оксфорд представлял, действительно, большой шаг вперед сравнительно с Стокгольмом. Он не дал и не мог дать общей

программы действий, но в определении общего пути достиг такой конкретности, которая вчера еще казалась недостижимой.

Так, экономическая секция конгресса не только осудила капитализм с точки зрения морального духа этой системы и его влияния на человеческую личность (это не ново), но пыталась установить черты искомого социального строя. Этот строй определяется, как «общество, старающееся преодолеть барьеры классов». Это преодоление предполагает равенство «возможностей образования, отдыха, гигиены, обстановки, обеспеченности труда». Самое существование классов признано основным злом современного общества. В этом отличие оксфордских тенденций от традиционного (напр., томистского) идеала гармонии классов. Вместе с тем это признание того, что составляет самую душу социализма, — это именно, а, разумеется, не «обобществление средств производства». Критерий приемлемого для христианина общественного строя — социально-персоналистический: возможность свободного общения между всеми личностями, входящими в состав данного общества (предпосылка братства).

Проблема государства составляла главную ось конгресса, официальная тема которого была формулирована как «Церковь, народ и государство». Разумеется, эта тема встала во весь рост перед христианским миром с момента возникновения новых тоталитарных государств в Европе. Призрак Германии все время реял над конгрессом, хотя немецкие делегаты отсутствовали: в последний момент правительство отказало им в паспортах. Это обстоятельство, конечно, сгладило остроту дискуссии. Теоретически, вопрос о границах государства решается легко. В оксфордских тезисах ударение одинаково ставится на богоустановленности государства и на границах его власти. Так как не государство, а воля Божия является для христианина высшим критерием справедливости, а государство — лишь «гарант и служитель» справедливости, то оно не является истинным носителем суверенитета. Обязанность христиан по отношению к государству состоит столько же в повиновении законным его требованиям, сколько в критике и сопротивлении его несправедливым притязаниям. Положение Церкви в современном государстве требует. прежде всего, обеспечения ее свободы. Эта свобода не предполагает непременно традиционной демократической формулы: отделения Церкви от государ-

ства. Самые формы государственного строя религиозно не предопределены. Но в понимании свободы Церкви Оксфорд тщательно ограждает от своекорыстного и слишком исключительного понимания этой свободы. Свобода – не для одной господствующей Церкви, а и для всех религиозных меньшинств. И эта свобода не может ограничиваться чисто религиозной сферой: она предполагает «свободу для всех граждан тех возможностей, которые обеспечивают осуществление» свободы исповедания. Слово «демократия» не произнесено здесь, как раньше не произнесено слово «социализм». Но дано то понимание религиозной свободы, из которой некогда на Западе впервые выросла христианская демократия.

Государство, связанное справедливостью в своих собственных пределах, остается связанным ею и во вне. Международный порядок должен ограждаться законом. «Безусловный суверенитет нации есть зло». Отсюда необходимость сохранения Лиги наций при всех ее несовершенствах. Огромная роль выпадает на долю воспитания юношества. Здесь именно должно начинаться моральное разоружение народов.

Грозный вопрос о войне, первоначально лишь один из пунктов секции международных отношений, сделался, естественно, самым болевым фокусом конгресса. О войне больше всего спорили, и достигнуть полного единомыслия не удалось. Отказавшись от механического подавления меньшинства большинством – в собрании, смысл которого в организации мнений, а не действий – конгресс тщательно отметил пределы расхождений и отдельных взглядов по вопросу о борьбе с войной. Но и в самом расхождении нельзя не поразиться движению христианской совести, совершенному со времени великой войны.

Прежде всего, полное единодушие в осуждении войны. Никаких оправданий зла, никакой героизации, у нас до сих пор еще популярной. «Война предполагает принудительную вражду, дьявольское надругательство над человеческой личностью и безграничное искажение истины. Война представляет особое выражение власти греха в этом мире, вызов правды Божией, откровенной в Иисусе Христе Распятом. Никакое оправдание войны не смеет скрывать или преуменьшать этого факта». Это было принято единодушно; между консерваторами и революционерами в этом пункте не было разногласий.

Трудности возникают, когда от осуждения войны переходят к конкретной ситуации. Война происходит. Что делать христианину, гражданину воюющего государства? Здесь начинаются расхождения.

Чистые пацифисты отказываются участвовать во всякой войне. Эти «толстовцы», «сектанты», столь презиравшиеся в России за «нечувствие трагизма», в нынешней исторической ситуации оказались в Оксфорде на первом месте – по крайней мере, в теоретическом определении христианского долга. Другие, «условные», пацифисты участвуют только в «справедливой» войне: войне оборонительной или освободительной. Третьи готовы участвовать в войне всегда, когда государство требует этого от своих граждан. Еще недавно это была позиция едва ли не всех христиан – во всяком случае, церковных. Теперь это лишь одна из возможностей. Замечательно, что и сторонники этого традиционного поведения признают исключения: для тех случаев, где «существует абсолютная уверенность, что отечество сражается за неправое дело». Некоторые из консерваторов готовы даже признать частичную оправданность подвига непротивленцев, отказывающихся от войны – конечно, ценой личной ответственности. Эта жертва может быть «особым призванием от Бога, обращающим внимание на извращенную природу мира, где возможны войны».

Таковы главнейшие из оксфордских тезисов. Они, бесспорно, свидетельствуют о громадном пути, пройденном христианским сознанием за последние два десятилетия. Окажутся ли эти убеждения действенными в критических испытаниях, это покажет будущее. Хотя Церкви и общины, представленные в Оксфорде, не связаны его решениями, но известные моральнорелигиозные обязательства ложатся на всех его участников. Нам следует особенно взвесить те обязательства, которые падают на нас. Православных делегатов в Оксфорде было всего около 30 человек (из 400). Хотя среди них было несколько первенствующих иерархов поместных церквей, но, конечно, православное представительство было слабым и мало связанным с массой верующего народа. Однако никто из православных делегатов не протестовал против единогласно принимавшихся резолюций. В частности, русская парижская группа активно участвовала в их разработке. Но мы лучше, чем кто-либо,

знаем, как далеки наши приходы, широкие слои православного народа от самых проблем Оксфорда и их решений. Социальное начало глубоко укоренено в православии. Но, благодаря несчастной исторической судьбе, православные народы отвыкли от социального понимания христианства. Религиозный индивидуализм сделался даже традицией последних поколений. Поскольку же социальное насильственно врывается в религиозную жизнь из возмущенного страстями мира, оно несет с собой непросветленную языческую стихию. Балканские церкви страдают от разъедающего их национализма. Россия, скованная, безмолвствует. Русская же эмиграция, в значительной части своей, пребывает в реакционном ожесточении. Это плохая почва для восприятия социального Евангелия. Для всех работников его предстоит тяжелая, суровая страда. Некогда в Никеях был провозглашен великий догмат единосущия. Но понадобилось более полувека борьбы, чтобы внедрить его в церковное сознание. Оксфорд не провозглашает новых догматов. Он лишь напоминает о вечных, но делает из них выводы для сегодняшнего дня. Эти выводы для нас непривычны, для многих соблазнительны. Но приятие их является необходимым условием жизненности и силы нашего церковного возрождения. В сущности, это проверка нашей верности Христу. Все тот же хомяковский вопрос между двумя образами России: «Востоком Ксеркса иль Христа?» [2]

Славянский или русский язык в богослужении

Вопрос о сравнительных преимуществах славянского или русского языка в богослужении, поставленный на очередь в Русской Церкви, имеет несколько сторон. Не может быть и спора о том, что религиозная точка зрения должна иметь решающее значение в этом выборе. Однако религиозная сторона языковой проблемы неоднозначна. Можно указать по крайней мере на три ее аспекта. Для миссионера-проповедника, стоящего перед задачей евангелизации раскрещенной Руси, славянский язык является большим препятствием. Сейчас, благодаря культурному разрыву, совершенному революцией, славянский язык не только для народа, но и для новой интеллигенции утратил и ту долю понятности, которой он, бесспорно, обладал доселе. Оставить от богослужения для мирян только музыкальную и иконографическую красоту – это значит отказаться от Кирилло-Мефодиевского предания, живого предания, – того, которое вдохновляло в XIV веке св. Стефана Пермского в его литургическом подвиге. Это значит стать самим на почву трехязычной (или четырех-язычной) ереси, с которой боролись славянские первоучители [1]. Это значит, одним словом, вернуться к католической (вернее, латинской) традиции – в то время, когда само католичество перерастает латинство и, во имя вселенскости, отказывается от языковой унификации.

Другая сторона религиозной проблемы, благочестивый консерватизм подсказывает обратное. Трудно рушить предание, тяжело ломать священное слово, завещанное от предков. Московские люди когда-то готовы были умирать за единый аз. Не будучи старообрядцем, нельзя не чувствовать и теперь – а, может быть, особенно теперь, в потоке быстро бегущей, раздражающей, чаще всего суетной новизны, – как тесно с религиозным явлением литургики связывается сознание тысячелетней

твердости, нерушимости *этого* обряда, *этого* словесного выражения. Та же самая революция, которая ставит миссионерскую задачу перед Церковью, обостряет в Церкви охранительные тенденции. Протопоп Аввакум сейчас убедительнее для многих св. Кирилла и Мефодия.

Есть и третья сторона в религиозной проблеме славянского языка, — быть может, самая глубокая: литургико-мистическая. Литургика есть не только оглашение, не только молитва, но и одеяние мистерии. Чувство тайны, окружающей тайнодействие, могущественно поддерживается таинственностью языковой его оболочки. Слова, отрешенные от повседневности, помогают «всякое житейское отложить попечение». Магия слова окрыляет дух и возносит его в высшие сферы: «горе имеем сердца». В этом отношении славянский язык для нас, разделяя качества латинского для католического мира, имеет преимущество перед ним: он прикрывает тайну, не закрывая ее совершенно; он темен, не будучи непонятным; наполовину свой, наполовину чужой язык, он лучше всего опосредствует переход в иной план бытия.

Нетрудно видеть, что это последнее — и самое важное — религиозное преимущество славянского языка покоится на некоторых эстетических его ценностях: как средства художественной магии. Та же эстетическая оценка господствует и в других, не религиозных, а чисто культурных позициях защиты славянского языка. Этот язык для нас источник живой, вдохновляющей поэзии. Он постоянно обогащает, оплодотворяет язык русский. С забвением его самое понимание русской поэзии и даже художественной прозы потерпело бы жестокий ущерб. Так сохранение славянского языка диктуется и высшими интересами русской культуры.

Признавая всю силу этих аргументов, мы в настоящей статье делаем попытку разобраться с чисто эстетической стороны — и только с этой — в достоинствах и недостатках церковно-славянского языка: расчленить и разграничить некоторые вещи, чересчур слитые в обычном восприятии. Не претендуя исчерпать эту поистине неисчерпаемую тему, мы предлагаем лишь ряд отдельных наблюдений, которые могли бы послужить материалом для будущего служения Русской Церкви по этому, весьма деликатному для нее вопросу.

1

Прежде всего признаем безоговорочно высокую красоту и силу славянского языка, как он дан нам во всем комплексе священных книг: и в переводе Библии и в богослужебном круге. Чтобы убедиться в достоинствах этого языка, достаточно сравнить привычный славянский текст псалма с переводом его, печатающимся в русской Библии.

Живый в помощи Вышняго в крове Бога небеснаго водворится. Речет Господеви: заступник мой еси и прибежище мое, Бог мой, и уповаю на Него. Яко Той избавит тя от сети ловчей и от словесе мятежна. Плещма своима осенит тя, и под крыле Его тя истина Его надеешися. Оружием обыдет. (Пс. 90).	Живущий под кровом Всевышнего под сению Всемогущего покоится. Говорит Господу: «Прибежище мое и защита моя, Бог мой, на которого я уповаю». Он избавит тебя от сети ловца, от гибельной язвы. Перьями своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен; щит и ограждение – истина Его.

Без преувеличения можно сказать: это небо и земля. Из сферы высокой поэзии мы сразу вступаем в область подстрочника, быть может уясняющего смысл трудного текста, но убивающего его душу.

Все русские поэты, начиная с Ломоносова – через Державина, Пушкина и Тютчева – признавали высокий стиль славянского языка и им обогащали свой собственный, даже при господствующей склонности к реализму и просторечию (Пушкин). После известного упадка славянской стихии во второй половине XIX века, поэзия символизма вновь обрела ключ к тайне славянского слова. Утонченники и александрийцы, воспитанные на эллинизме, Вяч. Иванов и о. Павел Флоренский разрыли занесенные песком ключи славянской поэзии. Они же заставили нас почувствовать прозрачность славянских покровов, наброшенных на греческое слово. Переживание славянской стихии в свете греческой, и при том древне-греческой, которая, не умирая, течет в глубине византинизма, – это совершенно новый для нас опыт, сильно укрепляющий позиции славянизма.

Но вместе с тем этот опыт славянского эллинизма вскрыл для нас с большей ясностью языковые корни его происхожде-

ния. В самом деле, что такое церковно-славянский язык, и на чем покоится его преимущество перед русским? Есть ли это совершенно особый, по природе богатый язык, по отношению к которому наш родной русский занимает позицию бедного родственника? Конечно, нет. Сравнение с латынью католической церкви поможет уяснить всю парадоксальность славянской эстетики.

Латинский язык, в пору перевода на него греческой Библии, был языком великой культуры, почти равной своей эллинской сестре: во всяком случае, развивавшейся в органической связи с ней и давно уже, со времен Энниев и Сципионов[2], переливавшей свою бронзу в греческом тигеле. Переводы с греческого на латинский – дело легкое и естественное, хотя, как и всякий перевод, кое в чем обедняет подлинник. С латынью, языком великого культурного мира, не могло, конечно, выдержать сравнения ни одно из германских или кельтских наречий, на которых миссионеры Рима несли свет Христов, латинский язык был и остался – до XVIII столетия – вне конкуренции, как язык не только молитвы, но и культуры. Молиться то можно было и по-немецки, но мыслить – долго, до Лейбница и Канта, можно было только по-латыни.

Славянский язык не был языком культурного народа – в момент перевода на него священных книг. Он был языком если не дикарей, то варваров, представлявшим огромные трудности для передачи «тонкословия греческого». Не будучи языком высокой культуры в 9–10 вв., он не стал им никогда и впоследствии, благодаря примитивизму как древней Руси, так и балканских народов. Оставаясь языком богослужебным, проповедническим и в широком смысле слова дидактическим, он не был ни языком мысли, ни языком поэзии. Все те художественные прожилки и даже целые художественные памятники, которые мы ценим в древне-русской литературе – в летописях, в «Слове о полку Игореве», в посланиях Грозного, житии Аввакума – обязаны своей ценностью как раз торжеству русской стихии над славянской. Мы безошибочно откликаемся на каждое меткое и острое русское слово, которое пробивает кору условного и вялого славянизма. С XVIII века русский язык стал великим культурным языком: языком мысли и поэзии. Без ложной гордости мы можем ставить его в ряд с классическими языками

мировой культуры. Славянский язык остался, при всех своих исторических изменениях, в основном, тем же самым языком варварского болгарского народа, каким застал его св. Кирилл. Наш парадокс заключается в том, что язык варварского (в 9 веке) народа остается языком утонченной литургической красоты, а язык великого русского народа – в XX веке – все еще не пригоден к восприятию греческой поэзии. Как объяснить эту загадку?

Объяснение состоит в следующем. Всякий переводчик Библии на язык первобытного народа, в сущности, не переводит, т. е. не вкладывает новое содержание в готовые формы языка, а заново создает язык, заново чеканит из скудных наличных элементов множество новых слов для выражения отсутствующих в языке идей и даже ломает грамматические формы старого языка ради более точного, т. е. буквального соответствия слову Священного Писания. Этот буквализм в славянских переводах пошел так далеко, что новый церковно-славянский язык оказался чисто греческим в своем синтаксисе, наполовину греческим – в семантике, т. е. в значении слов, и в сильной степени огреченным в сложных словообразованиях. От славянского осталось только – и то не вполне – этимология, да первичный словарный материал болгарского македонского наречия.

Так составленный язык с самого начала был и остался языком искусственным, ни вполне живым, ни вполне мертвым. Он никогда не был совершенно понятен для народа, но никогда не был и совершенно непонятен для него. На Руси, где болгарский словарь и морфология явились вторым чуждым элементом, наряду с греческим, расстояние между живой речью и языком Церкви еще более возросло. Но близость этого искусственного языка к народному помешала его собственному самостоятельному существованию. На этом языке никогда никто не говорил, и уж, конечно, не думал. Люди церковного мира говорили между собой по-русски, с примесью славянизмов, как говорят и теперь. В этом огромное отличие от средневековой латыни, которая была живым языком для всего образованного общества. Еще и в наши дни по-латыни пишут и говорят в католических школах, – а, следовательно, хотя бы отчасти, думают. Оттого этот язык, в своем глубоко отличном от классической древно-

сти бытии, оставался способным к выражению и тонкой мысли и высокой поэзии. Язык св. Бернарда Клервосского – чудесный язык, совершенно свободный, гибкий и сильный, не уступающий языку бл. Августина. Но когда русский книжник брался за перо, он мучительно выдавливал из себя фразы на языке, на котором он никогда не говорил, слова которого были ему близко знакомы, – даже интимно дороги в связи с молитвой, – но грамматические формы которого оставались мертвым бременем. Язык не окрылял его вдохновения, а сковывал его. В каждой строке он сползал невольно с непривычных ему ходуль на родную землю, писал неуклюжим, гибридным языком, которого сам стыдился, и одерживал словесные победы только там, где русская стихия, прорываясь, ломала чуждые ей формы. Чем ученее, тем темнее, чем неграмотнее, тем выразительнее. Таков странный закон древне-русской письменности.

Это показывает, что церковно-славянский язык, во всяком случае на Руси, имел не вполне реальное, а как бы призрачное существование. Он жил как язык переводный, на котором нельзя было создать ничего оригинального. Но именно этой призрачности своей он обязан, с нашей современной точки зрения, некоторыми из своих художественных достоинств. Эти достоинства можно объединить в одну из трех следующих рубрик:

1. Церковно-славянский язык абсолютно прозрачен для выражения красоты греческого. Прозрачен – потому что призрачен. Потому что собственная живая плоть не является препятствием, твердым телом, задерживающим чуждое лучеиспускание. Любой школьник в наше время, позволивший себе с такой рабской буквальностью переводить с чужого языка на родной, получил бы суровый выговор. Буквализм есть величайший грех переводчика. Живой язык не допускает насилия над собой. Но в том-то и дело, что славянский язык не живой язык и позволяет над собой все. Вслушиваясь в славянские песнопения, поскольку мы в состоянии уловить их смысл, мы оказываемся погруженными в чисто греческую языковую стихию. Правда, для понимания этого факта необходим minimum филологической культуры. Не только народ, но и большинство образованного русского общества лишены этой культуры и не имеют ключа к греко-славянской музе. Оговоримся, впрочем,

что глубокое знание славянского литургического богатства, с помощью художественной интуиции, открывает иногда и для простых и неученых секрет потаенной греческой красоты.

На славянскую, вольную и бесформенную стихию эллинско-византийская риторика накладывает сеть строгих, умных, сдерживающих линий. Греко-славянский гимн имеет всегда тонкий, изящный, часто изломанный рисунок, состоящий из параллелизмов, контрастов, соответствий и других фигур. Насыщенность, краткость, богатая намеками и обертонами смыслов — такова самая общая формула греческой риторики. Возьмем несколько наиболее удачных славянских ее выражений.

Взбранной воеводе победительная
Яко избавльшеся от злых благодарственная
Восписуем Ти, раби Твои, Богородице.

Конечно, сила этого гимна для русского уха — главным образом в первой строке, где поет не греческая, а русская речевая мелодия. Но весь гимн держится греческой синтаксической логикой. Нужно лишь догадаться (а это нелегко), что «победительная», и «благодарственная» (равно, как и «злых»), суть самостоятельные (по смыслу существительные) формы, являющиеся прямым дополнением, и что значат они: «победную» и «благодарственную песнь». Тогда параллелизм выступает отчетливо: мы поем Тебе победную песнь, как Воеводе, и благодарственную, как Избавительнице. Расстояние между определениями и определяемыми: «Воевода» и «Ти», «избавльшеся» и «раби», затрудняя понимание, держит фразу в железных тисках. Самостоятельность среднего рода прилагательных (во множественном числе) является одним из средств краткости и силы. Такие значительные речения, как «Святая святым», «Твоя от Твоих», «Да веселятся небесная» прямо не допускают замену существительными: вещи? достояние? силы?

Винительный с неопределенным, и особенно винительный с причастием немало содействуют сжатости и конкретной наглядности связи между предложениями. Дательный самостоятельный (соответствующий греческому родительному) облегчает сокращение придаточных. Двойной винительный, путем сокращения, часто усиливает энергию выражения: «Честнейшую херувим... Тя величаем». Весь мир погиб бы, превратив-

шись в прозу, если бы мы обрусили его, согласно с законами нашего языка: «Мы величаем Тебя, как...»

Но, конечно, эти частные синтаксические достоинства получают смысл на фоне основного: сложной четкости и строгости рисунка греческой фразы.

И, наряду с этим, огромное богатство словарного содержания; пышных эпитетов, сложных словообразований, являющихся наследием эллинизма. Если некоторые из этих даров греческой риторики носят печать позднего, декадентского происхождения, то другие восходят к Гомеру и несут на наш славянский север цветы классической музы. Так боголепный — напоминает о δεαπρεπης βασιλευς Илиады.

Заключаем. Во всем этом славянский язык лишь прозрачный покров греческой красоты. Он не заключает в себе никаких самостоятельных художественных средств. И, хотя он близко и рабски следует греческим оригиналам, он далеко не полно передает их силу. Часто темнота перевода губит изящество словесной ткани, отяжеляет без нужды легкий полет греческого гимна. Отказавшись от стихотворного метра в передаче греческой поэзии, славянский перевод поставил себе очень тесные рамки в художественной выразительности.

2. Второе достоинство церковно-славянского языка рождается непроизвольно, как функция языка русского. Это явление прекрасно изучено еще Ломоносовым. Те слова и речения славянского языка, которые не вошли в обиход русской разговорной речи, но остались связанными с кругом только религиозных идей и чувств, приобретают отпечаток особой торжественности. Во всех случаях, где русский язык дублирует славянское слово, оно этим самым относится к сфере «высокого стиля». Сам по себе «глагол» не благороднее «слова», «ризы» — «одежды», «пес» — «собаки», но присутствие в священном контексте освящает их. Это обогащение путем ассоциации. В момент своего возникновения на болгарской родине, церковно-славянский язык не имел, конечно, никакой сакраментальной аристократичности. Но с годами и столетиями этот аромат благородства креп, подобно вкусу старого вина или патине древней меди. Это патина густым слоем покрывает всю ткань славянской речи, сообщая ей — безразлично к ее содержанию и смысловым оттенкам — общую и однообразную окраску торже-

ственного благолепия. Для русского уха славянский словарь – как золото церковных риз или иконных окладов: великолепный материал, созданный временем и историей – как бы самой природой – для передачи гимнической поэзии Византии. Распространяться об этом даже не стоит: нам всем слишком известен этот языковой феномен.

Заметим лишь, что и этот источник славянской красоты не самостоятелен и не присущ самому языку, как таковому. Он является функцией языка русского и, вероятно, не существует в такой мере для современного болгарского языка. Но это дар истории нам, и мы не можем с легким сердцем выбросить его из нашего языкового наследия.

3. Последнее достоинство церковно-славянского языка – в его музыкальной ритмике. Древние переводчики (хотя и не все) были людьми, прошедшими высокую риторическую школу, завещанную Византии поздней Грецией. Их ухо было очень чувствительно к музыкальному течению фразы. Потребности приспособления литургических текстов к греческим музыкальным распевам должны были усиливать эту органическую художественную тенденцию. В большинстве молитв и особенно гимнов, хотя и без соблюдения стихотворной метрики, сохранено музыкальное равновесие фразы. Длинные или краткие слова, ударяемые или неударяемые слоги следуют один за другим не случайно, а создавая музыкальный ритм, если не прямо повторяющий, то напоминающий формы греческого стиха или греческой ритмической прозы. Эта музыкальная структура славянских переводов заслуживала бы особого исследования. Но и без всяких критических измерителей мы чувствуем стихотворный ритм в таком гимне, как

Христос воскресе из мертвых,
Смертию смерть поправ
И сущим во гробех живот даровав.

«Честнейшую херувим», «Святый Боже» представляют образцы гимнов, не утративших вполне своей стихотворной оболочки.

Разительный контраст с этими литургическими и древними библейскими переводами представляют некоторые переводные опыты русских книжников, где темнота буквализма не искупается никаким музыкальным ритмом. Лишенные школы гречес-

кой риторики, переводчики оказывались иногда совершенно глухими к художественному течению речи. Конечно, и на Руси создавались переводы, не лишенные художественно-риторических, если не поэтических, достоинств. Не одинаковы, разумеется, достоинства и древних, на болгаро-греческой почве сделанных переводов. Во всяком случае не следует забывать, что этот третий элемент славянской красоты — музыкальный ритм — является плодом филологической школы и личного дара, а не качеством, присущим славянскому языку как таковому.

2

Недостатки славянского языка представляют обратные стороны его достоинств. Они проистекают из той же полуреальности или призрачности его существования, которая превращает его в функцию двух великих языков: греческого и русского. Рассмотрим сначала его неудачи и срывы, как орудия художественного перевода, т. е. в функции языка греческого.

Большинство этих срывов связано с беспощадно последовательным проведением принципа буквальности. Мы видим, что ирреальность славянского языка допускает без сопротивления пользование им, как слепком греческого. Однако и этот закон имеет свои границы. Если церковно-славянский язык — не живой язык, то славянская языковая стихия — живая; она живет для нас хотя бы на дне русского языка как его материнское лоно. Есть общие законы — вернее необходимости — всякой славянской речи, которые не допускают насилия над собой. В случае нарушения их исчезает слово, а остается мертвый знак, имеющий чисто условный, логический, но не художественный смысл.

Мы терпим — и можем даже эстетически вживаться в такие грецизмы, как дательный самостоятельный или винительный с неопределенным. Вообще готовы принять греческий синтаксис. Но наша покорность кончается перед посягательством на славянскую этимологию. Предлоги, например, принадлежат к числу самых крепких, неподатливых и деспотических элементов языковой структуры. Невозможно менять их смысл, хотя бы путем расширения. Предлог «к» может иметь только прямой, пространственный смысл, не допуская переносного в

смысле близости (подобно «у» [a]). Это отличает его от соответствующего греческого πρός. Поэтому «Слово бе к Богу» в начале Евангелия от Иоанна ни в каком случае не является переводом греческого «ὁ λόγος ἦν πρὸς Θεόν». Эта фраза не имеет никакого смысла по-славянски, и является только логическим знаком, лишь намекающим на отношение, смысл которого дан в подлиннике. Русский перевод «у Бога» (как и латинский apud Deum), может быть, обедняет греческий смысл, но хоть отчасти передает его.

Гораздо более общее и прямо роковое значение для славянского перевода имеет общеизвестный факт отсутствия в славянском языке члена. Это отсутствие принадлежит к органической природе общеславянской языковой семьи. Член в новоболгарском не противоречит этому закону. Указательное «то», «та», стоя после существительного, а не до него, служит для подчеркивания формы, выполняя морфологическую функцию члена, но имеет совершенно другое художественное звучание. Для славянских переводчиков нужен был член, стоящий впереди слова, потому что на нем в греческом покоится иногда вся грамматическая конструкция. В переводах греческого члена славянские переводчики обнаружили естественное колебание. В огромном большинстве случаев они просто отбросили его, где это было возможно без нарушения смысла. Как правило, они сохранили его лишь там, где он, отделенный несколькими словами от своего существительного, сдерживал, подобно натянутой тетиве лука, единство и силу фразы. Самый выбор славянского местоимения для перевода греческого члена не может быть признан удачным. Во всех языках член развивается из указательного местоимения. Греческие ὁ, ἡ, τὸ имели, конечно, некогда указательный смысл (= тот). Но близость его с относительным ὅς (= который) соблазнила выбрать славянское «иже». Для всякого славянского уха «иже» сохранило живой относительный смысл (= который). Слыша его, мы ожидаем начала определительного предложения. Отсутствие его вносит смуту в наше понимание. Нужны большие усилия (совершенно разбивающие возможность художественного восприятия), чтобы понять, что перед нами не слово, а условный

---

[a] Значение «к» в смысле цели или конца нас здесь не интересует.

знак, указующий на греческий член, подобно «имяреку», указывающему на пропущенное имя.

«Иже херувимы, тайно образующе» = «мы, таинственно прообразующие херувимов». «Иже во святых отец наш» = «отец наш, сопричисленный со святыми» и т. д. Этот мнимый славянский член не склоняется («иже во святых» отца, отцу и т. д.), что лишает его возможности выполнять половину своих конструктивных функций. Однако с явной непоследовательностью этот несклоняемый знак изменяется по родам: «яже вещей истина» = «истина вещей», «еже от века таинства явление» = «явление предвечного таинства». Во многих случаях этот мнимый член может быть отброшен без всякого ущерба для смысла и конструкции, как в приведенном примере: «яже вещей истина», или в Символе веры: «иже от Отца рожденного». Перед неопределенным наклонением он очень часто может быть заменен союзом: «во еже» = чтобы, дабы, да. Наконец, там, где он выполняет важную архитектурную функцию – грузоподъемной арки – его удаление повлечет за собой по крайней мере перестановку словесных элементов фразы для достижения нового равновесия (ср.: «иже херувимы»). Принцип буквализма, не допускающий этого, здесь явно отказывается служить: приводит к логическому и художественному абсурду.

Есть одна функция греческого члена, существенно важная для смыслового понимания, которая как раз чаще всего утрачивается в славянском благодаря выпадению члена. Я имею в виду именную часть сказуемого, где отсутствие члена в греческом помогает отличить его от подлежащего, стоящего в том же именительном падеже. (Или же от дополнения при двойном винительном.) Благодаря отличию, вносимому присутствием или отсутствием члена, греческий язык может свободно вынести сказуемое на первое место фразы ради логического ударения. Славянский буквализм, сохраняя строгий порядок слов, но опуская член, приводит к прямому извращению смысла. Два примера, всем известных: «И Бог бе Слово», в том же прологе к Евангелию от Иоанна означает, что не Бог был Словом, а Слово было Богом (πρὸς ἦν λόγος ὁ). Об этом невозможно догадаться по славянскому тексту. Русский язык в данном случае победоносно выходит из затруднения, благодаря своему предикативному творительному (быть кем?). Пусть полонизм,

пусть позднее (с 17 в.) явление в русском языке (хотя зачатки его восходят к глубокой древности), но творительный сказуемого — драгоценный инструмент русской выразительности, дающий нашему языку преимущество перед другими европейскими, и допускающий чисто греческую свободу в расположении словесного материала.

Другой памятный пример: «ложь есть конь во спасение» дает совершенно обратный, и даже безнравственный, смысл стиху псалма. Греческий язык отсутствием члена показывает, что ложь есть сказуемое. Значит, смысл фразы не в оправдании лжи, а в отрицании коня или бегства, как средства спасения: «конь обманет, не спасет».

Отсутствие предикативного творительного, при рабском следовании греческому порядку слов, является одним из главных источников отяжеления и затемнения греческой фразы в славянском переводе. Возьмем для примера начало тропаря святителю: «Правило веры и образ кротости, воздержания учителю яви тя стаду твоему яже вещей истина». Это образец греческой прозы, совершенно рассудочной и отвлеченной, лишенной элементов гимнической поэзии. Темнота славянского текста не искупается никаким художественным качеством. Русский язык легко справился бы с затруднениями славянского: «Правилом веры и образом кротости, учителем воздержания явила тебя твоей пастве истина дел твоих».

Не будем останавливаться на других антихудожественных моментах, связанных с принципом буквализма при переводе отдельных слов и выражений; их исправление, очищение славянского языка от засоряющих его словарных невнятностей было бы делом сравнительно легким. Сюда относятся не только иные грецизмы, но и латинизмы, занесенные из греческого текста: «лентий», «кустодия»... Всем известное «дориносима» представляет самый потрясающий пример переводческого срыва на путях буквализма: не решаясь написать «копьеносимого» (на копьях можно носить лишь труп убитого врага), и не смея свободно передать греческий образ [a], переводчик оставил половину греческого слова, соединенную со славянской. Это,

[a] Прежнее понимание этого слова, как «носимого на щите», теперь оставлено; δορυθούμενος значит «сопровождаемый свитой копьеносцев».

конечно, не перевод, а лишь знак, отсылающий к греческому подлиннику.

Самый тяжкий грех славянского языка перед греческим – не в отдельных словесных неудачах, и даже не в грамматических конструкциях, а в общей стилистической природе славянского языка. Воспринимаемый в отношении к языку русскому, славянский, как мы видели, весь целиком окрашивается в цвета одного стиля: «высокого» в терминологии Ломоносова, т. е. торжественного, иератического – мы бы сказали, поздне-византийского. Все, что ни сказано на этом языке, звучит торжественно (если не впадает в смешное, о чем ниже). Можно принять без спору, что высокая торжественность всего лучше соответствует нашей литургике, выработанной Византией. Но нельзя, прежде всего, не видеть ограниченности и однообразия, налагаемого этим стилем. Для него оказываются недоступными все другие оттенки религиозного стиля, живущие в языке греческом: ни ясная, спокойная простота, ни холодная разумность, ни горячий драматизм, ни нежный лиризм, ни многое другое, что создано за тысячелетия еврейским и греческим религиозным гением. Вернее, все эти оттенки присутствуют и в славянском, но приглушенные, придавленные, иногда искалеченные его витиеватой тяжестью. Полнее, адекватнее всего славянский язык передает поздне-византийскую поэзию (гимны, стихиры, каноны). Поэзия христианской древности уже терпит ущерб. Известно, что славянский перевод совершенно искажает восприятие прозы древних отцов Церкви – напр., Златоуста или св. Григория Богослова. Удачно передавая Метафрастовы переложения житий, этот язык убивает простоту и народность многих древних агиографических памятников. Житие св. Марии Египетской совершенно погребено в славянском переводе, который неспособен передать лирическую взволнованность, поздне-эллинистический романтизм этого замечательного произведения. А оно написано в VII веке. Лишь с IX столетия, с полного расцвета византинизма, славянский язык становится почти адекватным греческому.

В литургии он уместнее всего в сакраментальных, мистических молитвах. Менее в ектениях и в элементах, заимствованных из Нового Завета. Действительно, наименее пригодным этот язык является для перевода Священного Писания.

Есть книга, которую он убивает. Это Евангелие. Высокая, непревзойденная прелесть евангельского языка состоит, прежде всего, в прозрачной ясности, голубиной простоте, одинаково говорящей сердцу мудрых и невежд, взрослых и детей. Приподнятая торжественность как нельзя более чужда этому стилю. Воспринимать слова Спасителя в славянско-византийском одеянии – все равно, что представить себе галилейских рыбаков облеченными в золотые церковные ризы: это верх религиозного безвкусия. Всего лишь с середины XIX века русское Евангелие стало доступным нашему обществу и народу. Но как только опыт сравнения был сделан, славянское Евангелие было окончательно вытеснено из личного, домашнего обихода. Даже люди, для которых славянский текст не представляет никаких затруднений, которые, может быть, знают его наизусть, инстинктивно предпочитают русский. А между тем русский перевод далеко не блещет художественными красотами: местами он отдает тяжеловесностью и прозаизмом.

Отметим в скобках, что менее «галилейское», более богословски-отвлеченное Евангелие от Иоанна менее других страдает от славянской брони.

Сказанное о Евангелии относится и к некоторым посланиям. Но послания ап. Павла погибают от других причин. В них сочетается тонкая и сложная, подчас запутанная иудео-эллинская мысль с личным и страстным, глубоко взволнованным темпераментом. Темнота перевода делает их сплошь и рядом абсолютно непонятными: для богословского, а не поэтического творения – вещь совершенно недопустимая. Даже плохо владея греческим языком, легче читать Павловы послания по-гречески, чем по-славянски. При недоступности греческого подлинника и тяжести русского перевода приходится пользоваться новыми иностранными текстами. Личная, патетическая нота, местами возвышающая богословскую прозу писателя до настоящей художественной силы, тоже пропадает: ни мысли, ни вдохновения – одна напыщенная невнятица, из которой изредка западают в сознание островки непонятной, но весьма элементарной моральной проповеди: «не упивайтеся вином, в нем же есть блуд».

Качество славянского перевода является главной причиной того, что глубокое религиозное содержание Павлова благовес-

тия прошло мимо русского сознания. Евангелие было понятным и в славянской отяжелевшей форме. От апостола не осталось ничего.

Обращаясь к Ветхому Завету, приходится отметить прежде всего, что греческая структура славянского языка теряет все свои преимущества при переводе с еврейского. В лучшем случае она удобна для передачи греческого перевода LXX [3]. В частности для книг исторических (которые редко читаются в Церкви) заметим, что славянский язык без нужды отяжеляет их безыскусственное, ясное повествование, стирая исторический «библейский» колорит. Но вот с Псалтирью дело обстоит иначе, много сложнее. Вопрос о славянской Псалтири имеет особое значение, так как эта книга определяет главный состав православной, — да и вообще христианской — литургики. Христианская молитва главным образом слагалась по вдохновению псалмов.

Мы уже говорили выше о высоких художественных достоинствах славянского текста псалмов. Песни Давида поют вдохновенно и в славянских звуках. Есть, конечно, в псалмах места, переведенные неудачно, или даже неверно: например, знаменитое: «иеродиево жилище предводительствует ими», или «змей сей его же создал еси ругатися ему» [a]. Но таких мест немного, их исправление не представляет затруднений. Есть неизбежная темнота и излишняя запутанность. Но вся ткань псаломской речи исполнена такого высокого строя и лада, что прямо обезоруживает русского переводчика. Перед ним, как будто, не перевод, а подлинник литературного шедевра.

Эта удача требует объяснений. Мы видели, что славянский перевод наиболее адекватен памятникам Византийской поэзии. Что же общего между канонами Козьмы Майюмского или Андрея Критского [4] и древними семитическими, на вавилонской почве рожденными псалмами? Это общее состоит в «высоком», т. е. торжественном ладе. По отношению к нашему восприятию «нормального», классического, и та и другая поэзия барочны. Гиперболизм, перегруженность метафорой, обилие декоративности свойственны им обоим. Но на этом сходство кончается. Есть глубокое отличие между барочностью еврейского и

---

[a] Оба места из 103 пс.

поздне-греческого стиля. Еврейский поэт прежде всего патетичен. Он весь трепещет от бурных, волнующих его чувств. Он не поет, а кричит или рыдает. Его душа обнажена, словно тело, с которого содрана кожа, как на ассирийских рельефах. Греческое барокко прохладно. Его гиперболизм имеет рассудочный, умный характер. Это полет воображения, никогда не порывающий логических скреп: полет на привязи. Он одновременно и трезвее и холоднее – риторичнее – варварского буйства опьяненной Богом восточной музы.

Отсюда следует, что, как ни высока греко-славянская стихия псалмов, она иного качества, чем в еврейском подлиннике, доступном хотя бы в современных переводах. Острота смягчена, приглушена боль, утишен вопль. Покров благолепия наброшен на мятежную исповедь души. Это неплохо в псалмах хвалительных или победных гимнах. Но это отнимает много силы и искренности в псалмах покаяния или страха. Можно ли каяться в благолепной позе? Каяться в «высоком» стиле? Передает ли славянский торжественный лад ужас одинокой, покинутой Богом души? «Возсмердеша и согниша раны моя от лица безумия моего. Пострадах и слякохся до конца, весь день сетуя хождах... Озлоблен бых и смирихся до зела, рыках от воздыхания сердца моего». Здесь все дано, но дано в затуманенных контурах, как очертания предметов в подводной глубине.

Сказанное о псалмах относится и к книгам пророков, родственных им по вдохновению и стилю. Но пророческая поэзия слышится в Церкви гораздо реже псалмопений, и вопрос о ее языке не составляет литургической проблемы.

3

Переходим теперь ко второй группе недостатков славянского языка – взятого на этот раз в функции языка русского. Мы знаем общий закон: славянские слова и формы являются более высокими по сравнению с соответствующими русскими. Но этот закон имеет свои исключения, которые нам предстоит изучить.

Прежде всего он не распространяется на всю область морфологических элементов славянского языка; вернее, он находит здесь весьма ограниченное применение. Падежные и глагольные окончания в славянском, вообще говоря, не звучат

благороднее русских: «сынех», не лучше, чем «сынах», «раби», чем «рабы», «бых» или «бех», чем «был». В отдельных случаях эта сублимация славянских морфем имеет место: «бысть» сохраняет некоторую торжественность, «ведати» выше, чем «ведать», «имение» — чем «именье». Но таких случаев немного; последнее соотношение имеет место внутри самого русского языка, сохранившего славянскую форму. Что замечательно, есть случаи и обратного соотношения. Славянские «телеса», «очеса» и др. (сюда относится и явно ошибочная форма мужского рода «удеса») не только ниже русских «тела», «очи», но приобрели слегка вульгарный оттенок. Объяснение этому явлению мы скоро увидим. Сейчас же отметим, что многие славянские формы испорчены тяжестью, получившей характер неблагозвучия для русского восприятия. Таковы причастные и деепричастные формы на «щи» и «вши», особенно распространенные в славянском. «Образующе» не выше, а ниже, чем «образуя», «припевающе», чем «припевая» (или, во всяком случае, «воспевая»). Но в этой чисто фонетической сфере возможны разные оценки, разные восприятия. Доказательство: поэзия Вяч. Иванова.

Область семантики убедительнее. Прежде чем перейти к многочисленным нарушениям основного стилистического примата славянского языка, укажем случаи — эстетически нейтральные, но очень тяжелые по своему смысловому значению. Я имею в виду неизбежное искажение или полное изменение смысла некоторых славянских слов под влиянием русского. Явление это совершенно понятно. Если одни и те же слова приобрели в результате исторической эволюции разные значения в языке русском и славянском, то привычное, родное нам русское значение неизбежно побеждает славянское, являясь источником вечных недоразумений. Люди, хорошо знающие французский язык, невольно будут вносить чуждый смысл, или оттенок смысла, в тождественные по форме английские слова, даже при хорошем знании последнего языка. Такое простое слово как «взять» является источником многих тяжелых недоразумений. Дело в том, что, сохраняя в славянском языке общее значение «брать», оно иногда употребляется в смысле «поднять» (= вознести). «Возьмите руки ваши во святая», кажется на первый взгляд словесным абсурдом: мы ждали бы обратно-

го: «возьмите святая в руки ваша». Но этот текст значит: «*поднимите* руки ваши ко святыне». Неправильный выбор предлога завершает обессмысливание. «Возьмите, врата, князи ваша», кажется сначала обращением к каким-то князьям с непонятным приглашением взять врата. На самом деле, это значит: «поднимите, врата, ваши верхи». Этот буквальный перевод тоже негоден, т. к. самый образ поднимающихся, а не растворяющихся ворот может быть уяснен только на фоне археологического материала. Единственно возможный (русский) перевод был бы: «Откройтесь (или растворитесь), врата».

Нужны специальные знания и постоянные усилия воли, чтобы, слыша в славянском тексте слова «напрасная смерть» подставлять под них «внезапную», понимать «озлобленных», как «страдающих», «лесть», как «обман», «смиренность», как «низких» и т. п. Без этого знания или усилия эпитет «смиренный», прилагаемый к самому говорящему или пишущему лицу («смиренный монах имярек»), получает оттенок превозношения: для нашего уха смирение христианская добродетель, а не синоним убожества. Слова «окаянный» или «непотребный» в применении к самому кающемуся («окаянная моя душа», и «раби непотребнии»), звучат для нас излишней жестокостью или грубостью. В славянском «окаянный» имеет значение «несчастный», а «непотребный» – негодный. В русском языке оба слова приобрели характер ругательств, стоящих на грани приличия. Такова же судьба слова «похаб», применяющегося к святым юродивым, но получающего гнусный характер на языке русском. Более тонкий случай представляет слово «раб» в сочетании «раб Божий». Наше представление о рабе, весьма отлично от библейского, патриархального. Для большинства из нас оно отягчено бесчеловечным и безнравственным смыслом (римского, например, понятия о рабовладении). Европейские языки не переводят латинское servus, словом «esclave», «Sklave» и т. п., а передают его через «le servant», «der Diener» [5]. Но этот случай выходит из чисто языковой сферы; здесь имеет место не столько перерождение слов, сколько самих понятий.

Последние примеры показывают случаи деградации смысла слова при переходе от славянского к русскому языку. Это явление идет прямо в разрез с общим законом смысловой «высоты» славянских речений. Но исключения из этого закона вовсе уж

не так малочисленны. Целый ряд славянских высоких слов приобретают в русском тривиальное или даже комическое звучание, благодаря привходящим русским ассоциациям. Это явление хорошо знакомо нам по живым славянским языкам: то обстоятельство, что многие польские, чешские и особенно украинские слова высокого плана получают в русском иное, низменное значение, мешают нам воспринимать чужую славянскую поэзию, особенно литургическую. (Ср. польское «матка Божия».)

В церковно-славянском мы имеем «живот» в смысле жизни – слово, вульгарность которого заставила многих священников в последнее время заменить его русским эквивалентом, как более высоким. Близко по стилистическому качеству слово «утроба» – очень грубое в русском языке, но положенное в славянском (по типу греческого σπλάγχνεν) в основу многих метафорических высоких образов. «Утроба моя возлюбленная», «благоутробие» и «благоутробный» – особенно последние, постоянно встречающиеся речения – представляют настоящие струпы на теле славянского языка.

Другие случаи не столь бросаются в глаза, но нечувствительно понижают высокий строй славянской речи. «Празднолюбный», «удобрение», «приятелище» (в смысле вместилища)... «в бездне греховней валяяся»; «Аз изблеву тя из уст Моих»; «и слово отрыгну Царице Матери»; «змий, его же созда ругатися ему». (В последнем случае, наряду с вульгаризацией, имеет место полное перерождение смысла: «ругатися», здесь значит «играть»). Слово «подай», постоянно слышащееся в ектениях, в русском языке имеет оттенок дерзкого приказания. «Доброта» – слово, означающее «красоту», – менее всего может притязать на возвышенность перед соответствующим русским. Помимо этической ассоциации, сближающей его с добром; добротой – что почти всегда убивает его смысл, – эстетически влияет русская «добротность» – качество, если и положительное, то порядочно вульгарное.

Другие слова становятся тривиальными не вследствие прямых русских ассоциаций, а по самому звуковому составу: есть сочетания звуков, имеющих в каждом языке (в данном случае – в русском) подлый характер. Таково слово «непщевати», которое, при малой понятности своей, является одной из язв славянского языка.

Нельзя отвести этих указаний ссылкой на то, что каждый язык должен восприниматься изнутри самого себя, в полной отрешенности от случайных ассоциаций, которые его элементы могут иметь в других родственных языках. Нельзя потому, что все достоинства славянского языка (его «высота») построены как раз на этих привходящих русских ассоциациях. Славянский язык, как мы видели, не имеет, вне русского и греческого, самостоятельной жизни.

В этой связи нельзя не коснуться одного культурного (или антикультурного) явления, которое давно уже, медленно, но верно, подрывает эстетическую ценность славянского языка. Я имею в виду так называемый семинарский анекдот или семинарский жаргон. Соль заключается в том, что славянский текст применяется к низменному, житейскому употреблению и сразу приобретает комический характер. «Блажен муж иже – сидит к каше ближе»: такова типическая схема. Бесконечно число этих семинарских словечек, присказок, поговорок, которые в ходу далеко не в одной церковной школе – старой бурсе с ее грубыми нравами – но во всех слоях «духовного» сословия. Во всех монастырях, иерейских домах и даже владычных покоях семинарский анекдот царит. Люди, плененные красотой церковного быта, как Лесков, пускают эти анекдоты в литературу, в светское общество, которое, с некоторым брезгливым недоумением, вовлекается также в эту опасную игру со святыней.

Как объяснить эту нашу распространенную «филологическую» болезнь? Несомненно, указанный выше порок славянского языка: вкрапленность тривиальных обертонов в его высокий строй, мог явиться первичным источником соблазна. В минуты упадка религиозного внимания, во время долгих, утомительных служб, праздная мысль ухватывается за каждый момент, облегчающий душевное напряжение. Детское и юношеское недисциплинированное воображение особенно падко на эти увеселяющие духовные интермедии. Но один этот соблазн славянского языкового комизма не в состоянии объяснить столь широко распространенного явления.

Часто ищут объяснения семинарскому анекдоту в нигилизме, который с середины XIX века свирепствовал в русской духовной школе. Но при этом не учитывают того факта, что семинарскому анекдоту отдают должное не одни легкомысленные и

неверующие церковники. В тех или иных оттенках он живет на устах самых благочестивых, даже святых русских пастырей, и иерархов. Он редко носит характер кощунства или глумления; чаще всего это легкая, беззлобная шутка, которая, создавая атмосферу дружеского общения, дает отдых уму и сердцу от напряжения, хотя бы духовно-аскетического. Это ослабление духовной тетивы, необходимость которого подчеркивается в известной апофегме [6], приписываемой св. Иоанну Богослову. Но почему жертвой духовной шутки почти всегда является славянский язык?

Мне думается, разгадка дается не теми или иными «семинарскими» или духовно-сословными условиями быта, а основным качеством русской, или, точнее, великорусской душевной и словесной стихии. Трудно представить себе большую противоположность, большее напряжение, нежели то, которое существует между великорусской и византийской душой — и соответствующими им языковыми стилями. Русский язык — не только с XIX века — отличается величайшей аскетической простотой. Наши русские писатели, как и народ, не выносят приподнятости, торжественности, красивости. Малейший намек на риторику нас оскорбляет. Эта русская простота имеет много оттенков — не всегда она благая, иногда и разрушительная. Русская простота покрывает и Пушкина и нигилистов, и Толстого и Ленина. Религиозный ключ к ней и дается преобладанием кенотического христианства в русской душе. Религиозный полюс этой души — святое юродство; атеистическая, антарктическая полярность [7] — нигилизм.

Русское духовенство является самым «русским», т. е. национально твердым и узким сословием народа. Его восприимчивость к чужеродным влияниям, к которым чуток русский человек петровской эпохи, весьма ограничена. Наше духовенство почти органически не способно правильно произносить иностранные слова — свидетельство необыкновенной силы сопротивления русской стихии. Поэтому ни в одном сословии не ощущается так сильно, хотя бессознательно, сопротивление византинизму. Что это сопротивление бессознательное, в этом не может быть сомнений. Вся религиозная жизнь и традиция учат молиться и находить восторг и утешение в формах эллинистического барокко. Но вне храма, отходя от молитвы, ре-

акция великорусской, насилуемой природы мгновенна и беспощадна. Среди обычного течения русской речи, «семинаристы» (и «академики») не способны произнести ни одной славянской цитаты без улыбки, без обертона иронии. В этой иронии сказываются разом: и национальная верность, чуткая ко всему чуждому, и целомудренная трезвость, отвращающая от красивости. А между тем память насыщена грузом славянских реминисценций. Они профессионально преследуют семинариста и не дают свободы его великорусскому языку. Отсюда борьба, эстетическая раздвоенность, и, как свидетельство о ней, — ирония.

Если нужно привлекать теорию «нигилизма», то я предложил бы обратную филиацию [8]. Сам нигилизм отчасти (не целиком, конечно) возникает как результат этой антиславянской реакции, этой вечной иронии, убивающей в конце концов, при ослаблении религиозного чувства, самое восприятие возвышенного.

Подтверждением, от противного, нашего взгляда, является русская интеллигенция. Менее почвенная, более широкая, она легко способна поддаваться чарам чуждого барокко: французского в революционной прозе Герцена; античного — в поэзии Гнедича, Вяч. Иванова; наконец, византийского в наши дни. Чем менее почвенна интеллигентская душа, тем обаятельнее для нее роскошь византийско-славянской музы, тем менее понятна соль семинарской иронии.

Оговоримся сейчас: мы не считаем русскую душу навсегда связанной этико-эстетическим каноном простоты. Кенотика лишь один, хотя и самый могущественный, элемент русской религиозности. Византинизм может и должен быть освоен, обрусен нашей речью. Да этот процесс, в сущности, завершился еще в XVIII веке. Чувство возвышенного неотъемлемо от всякого религиозного вдохновения. И великорусскую простоту надо воспитывать к восхождению. Но в этой культуре возвышенного на русской почве мы обязываемся к величайшей сдержанности и такту. Иначе срывы в нигилизм неизбежны.

В настоящую эпоху жизни русского языка церковно-славянские одежды православной литургики стали соблазном. Внося раздвоение и яд иронии, славянщина губит в зародыше единство духовного мира и срывает дело созидания православной культуры.

4

Критика легка. Искусство — хотя бы искусство перевода — очень трудно. Адекватного перевода не существует. Приходится выбирать между разными несовершенствами. Не может быть спору, что наш славянский переводный язык нуждается в реформе. XVII век, который с большой смелостью, но малой компетентностью взялся выполнить эту задачу книжной правки — руководствуясь материальными, а не формальными интересами — оставил свое дело незавершенным: не освободил текста св. книг даже от многих прямых ошибок, не говоря уже о темноте и невнятностях [9]. Как можем мы, в изменившейся совершенно исторической и культурной обстановке, продолжать дело Никона?

A priori здесь возможны два пути: исправление славянского текста и новый русский перевод. Рассмотрим эти возможности.

Первая подсказывается традицией — не только патр. Никона. Славянский язык за все тысячелетие своей жизни на русской почве не переставал меняться. С каждым поколением переписчики вносили в него свои русизмы, ослабляя древнеболгарские его элементы. Постепенно он утратил протяжность удвоенных гласных в окончаниях — «добрааго», «добрууму», — утратил кое-что из сложности своих необычайно развитых прошедших времен, полугласность «ера» и «еря», не говоря уже о носовом произношении юсов. Его словарный состав тоже обновлялся, приближаясь отчасти к словарю русскому. К несчастью, книгопечатание и здесь — как и в некоторых других областях церковной культуры — проявило свое тормозящее, консервирующее влияние. Печатный текст оказался более неприкосновенным, чем рукописный. С XVIII века, с императрицы Елизаветы, священные книги печатаются без перемен.

При сохранении славянского языка изменения потребовали бы те выражения, которые сделались двусмысленными благодаря влиянию русского языка или утратили высокое звучание и даже приобрели низкое. Могли бы быть устранены некоторые невнятицы, но далеко не все. Исправления коснулись бы коекаких морфологических ископаемостей — вроде plusquam-perfectum [10]. Но основная формальная структура осталась бы. Уцелел бы и греческий синтаксис с вытекающей из него смысло-

вой темнотой. Выигрыш получился бы, все же, значительный. Устранена была бы вторая группа языковых пороков, функциональных по отношению к русскому языку. Но осталась бы и первая группа неудач и провалов, зависящих от греческого. Осталась бы радикальная темнота синтаксических грецизмов. И, главное, осталось бы однообразие барочного стиля, убивающего всю довизантийскую поэзию.

Вторая возможность – разрыв со славянским языком и новый перевод – на язык русский. Перед этой революцией останавливается в паническом ужасе консервативное церковное общество. Люди косности и люди вкуса подают здесь друг другу руку в общем отвращении. Нужно сказать, что опыты, уже проделанные – официальный перевод св. Писания и вольные литургические переводы – дают достаточно оснований для тревоги.

Оговоримся с самого начала, что, говоря о русском языке, мы имеем в виду не современный разговорный язык интеллигенции и даже не современный книжный язык – малую часть великого русского наследия. Русский язык является одним из самых богатых языков мира. В его сокровищницах найдется подбор символов и форм для выражения самых разнообразных оттенков восприятия мира – в том, что и византинизм может получить русское одеяние. В частности, последняя задача облегчается тем сближением между русским и славянским, которое произошло в эпоху создания русского литературного языка (XVII–XVIII ст.). Не только славянский язык, как мы видели, русел за свое многовековое существование, но и сам русский литературный язык, благодаря украинской духовной школе, воспринял множество славянских элементов. Даже некоторые основные морфологические и фонетические явления русского языка были вытеснены славянскими. *Жд* упразднило окончательно *ж* в смягчениях *д* (просвещение, а не просвечение). Русские поэты и прозаики высокого стиля – особенно XVIII века – восприняли почти весь славянский словарь, по крайней мере, весь совместимый с эстетическими задачами русского языка. XIX век, при всем своем опростительстве, при всей своей – еще не остановившейся – реакции против высокого стиля – не мог уже упразднить дела XVIII-го. Ломоносова и Державина нельзя выбросить из русской литературы. Новые поэты не пи-

шут, как они, но часто ищут у них источников своего вдохновения. И карамзинская проза не мертва: чтобы убедиться в этом, достаточно перечитать Историю Государства Российского.

Можно было бы сказать, что русский литературный язык вобрал в себя все действительные ценности славянского, и, хотя, может быть, не актуализирует их в полной мере, но сохраняет в своих запасных кладовых, подобно древней монете, не имеющей хождения, но не утратившей своей ценности.

При таком соотношении двух языков переводческая революция могла бы оказаться не столь уж страшной. Почти весь славянский словарь мог бы остаться, т. к. он принадлежит к составу поэтического, если не разговорного, русского языка. Исключением явились бы немногие — несколько десятков — абсолютно археологических, никому, кроме филологов, непонятных болгаризмов (скимны, прузи и проч. — почти все конкретные понятия, не требующие высокого одеяния). Само собой разумеется, что отпали бы все морфологические и структурные особенности славянского языка вместе с присущим ему греческим синтаксисом.

Означает ли это действительную потерю? В некоторых случаях, да. Прежде всего, пришлось бы отказаться от буквальной, подстрочной близости с греческим текстом, — что иногда создавало бы действительные — догматические, а не художественные — трудности. Во-вторых, русский язык — при всем богатстве своем — обнаруживает иногда поразительную бедность, как раз в самых необходимых структурных элементах. По небрежности и присущему ему анархизму он утратил почти все формы настоящего от важнейшего глагола «быть» и по эстетической щепетильности почти отказался от другого основного глагола — «иметь». Он не имеет всей полноты форм для многих своих глаголов и капризно избегает некоторых склоняемых форм для своих существительных (побежу? от победить). Это создает затруднения для точности русского перевода, хорошо знакомые всем работникам в этой области. Однако неточность русского языка с избытком искупается его богатством и силой. Недостатки наши всего сильнее чувствуются в научной и философской речи — всего менее в художественной. Русский язык может найти соответствующий словесный материал и строй для передачи всех оттенков греческого и еврейского подлин-

ника: один лад для псалмов, другой для Евангелия, третий для ап. Павла, четвертый для классической эпохи св. Отцов, пятый – для чисто византийских гимнов. Это лишь грубые грани классификации. Русский язык мог бы передать чисто личные особенности священных авторов и гимнографов. Наконец, в области формы он мог дерзнуть на ту задачу, перед которой славянский язык остановился в бессилии: на стихотворный перевод греческого стиха. Это немедленно выделило бы гимнические элементы богослужения из прозаического состава и указало бы в нем подвижные, переменные элементы. В Византии стихиры и каноны долго принадлежали к этому текучему, обновляющемуся составу литургической поэзии, подобно средневековым латинским и современным протестантским гимнам. Их присутствие в неподвижном литургическом обрамлении принципиально дает возможность для каждого поколения вносить свой вклад в художественную сокровищницу Церкви. Но лишь русский язык открывает пути действительного литургического творчества. Славянское молитвенное творчество на русской почве всегда было и остается сейчас более, чем когда-либо, мертворожденным.

Отчего же, спросим себя, так неудачны были опыты русских переводов XIX и XX столетий? Ответ простой: потому что они делались не художниками слова, а учеными филологами. Профессора духовных академий знали в совершенстве славянский, греческий и еврейский языки, но они, как это сплошь и рядом бывает с переводчиками, не знали своего родного языка, русского. Не знали творчески: не знали его художественных возможностей, пользуясь им как мертвым инструментом для передачи понятий.

Люди науки лишь в редких случаях обладают качествами, необходимыми для художественного слова. В большинстве случаев перевод с древних языков требует сотрудничества филолога и поэта: так был переведен вавилонский эпос «Гильгамеш» ассириологом Шилейко и поэтом Гумилевым. Соединение филолога и поэта в одном лице является редкой случайностью: таков И. Ф. Анненский как переводчик Эврипида. Я имею в виду, разумеется, не поэта-профессионала, а лишь словесную одаренность писателя. Мастером слова был Лютер, который создал не только перевод Библии, но и немецкий литературный

язык. Художниками были и творцы английского перевода Библии в XVII веке. Во второй половине XIX столетия в России, особенно в духовной школе – филологическая культура пала до чрезвычайно низкого уровня. Еще в начале прошлого века, еще до 50-х годов, русские духовные переводы поражают своим изяществом и строгостью формы. С 50-х годов начинается неряшество и распущенность. Помесь журналистики со славянщиной характеризует духовную литературу конца XIX и XX века. Как могла эта среда дать годных работников, хотя бы стилистически вышколенных ремесленников, в тонком искусстве духовного перевода?

Не следует преуменьшать стоящие перед переводчиком трудности. Они зависят как от высокого значения подлинника – в котором и буква священна, – так и от ревнивой требовательности слушателя или читателя, ухо которого, художественно и религиозно воспитанное, чувствительно к малейшим стилистическим неудачам нового текста (будучи глухо к дефектам старого). Не ремесленник, а творческий художник должен положить почин, указать дорогу, по которой могут пойти десятки работников, вооруженных научно и художественно. Но поэты не создаются. Правда, родится их немало, но живут они сейчас почти все вне церковной ограды. Появление православного поэта или писателя большого стиля, заинтересованного задачей русского литургического языка, является первым условием решения поставленной перед нами Богом и историей задачи. Лишь действительная удача в этом деле, лишь некоторый опыт совершенного перевода может победить законное сопротивление и увлечь церковное общество.

Мы ограничили здесь свою постановку вопроса чисто эстетическим моментом. Но, кончая, позволительно выразить наше глубокое убеждение, что, в последнем счете, выбор между славянским и русским языком делается не по чисто художественному, а по религиозному критерию. Сейчас в Русской Церкви борются два глубоких течения православной духовности: русская кенотика с византийской теургией. Борются не на истребление, конечно, а за преобладание и водительство. Кто победит: преп. Сергий Радонежский или Ареопагит? От исхода этого духовного поединка зависит и судьба славянской или русской литургики.

Древо на камне

Нынче многие думают о камне и редко о древе. Дерево, растущее на камне, — образ, может быть, странный, но исчерпывающий природу Церкви. Церковь не камень, камень Христос; Церковь живое, то теряющее листву, то вновь зеленеющее дерево. Если же камень, то здание строящееся, град никогда не достроенный — до скончания этого века.

У Церкви в этом мире неизменно огромные задачи. Только ли теплить неугасимую лампаду? Только ли забрасывать невод за отборной рыбой, отвеивать пшеницу от плевел? Питать верных телом и кровью Господней? Невод — Евангелие, брошенное в мир. Никакими силами не угасить того Солнца, перед которым бледнеет свет лампад. Святые питались Богом и в пустыне. Как раз личная святость искалась если не в Церкви, то на ее окраинах, по задворкам, в слабом общении с видимым организмом Церкви. Невод, веялка, лампада личной святости — идеал сект, а не вселенской Церкви Христовой. Вселенская Церковь имеет отношение к человечеству, как целому, — вернее, представляет реализацию этого целого, имя которому: тело Христово, corpus Christianum. Христос воплотился единожды в мире. Христос воплощается в каждой христианской душе. Христос воплотился в человечестве, ставшем, наконец, Его живым телом. Процесс этого воплощения и есть историческое дело Церкви. Историческое дело человеческого общества есть культура. Следовательно, Церковь есть христианское общество и христианская культура.

Всякая подлинная культура имеет религиозный смысл. Теоретический смысл ее есть богопознание, практический — богоуподобление. Узел, связывающий в одно обе культурные сферы — познание и жизнь — есть богообщение. Культ — зерно, из которого развиваются культуры: в Полинезии, в Элладе, в Ви-

зантии — всюду. Чем отличается христианская культура от всякой иной? Тем, что целью ее познания и постижения является не просто Бог, но Бог воплотившийся, распятый и воскресший. Личность Христа, Его мистическую природу и Его судьбу воплощает христианская культура. Ко всякому созданию этой культуры мы вправе подходить с вопросом: какой догмат оно раскрывает? Божескую природу Христа или человеческую? Первородный грех или предчувствие преображения? Власть смерти или Воскресение? Трудно примиримы между собой, антиномичны моменты Христовой истины. Оттого не прям, а диалектически извилист путь христианской культуры. О ней нельзя судить по отрывкам. Лишь место, занимаемое в живом единстве целого, укажет, член ли это тела Христова или чужеродный нарост. Идеальное равновесие этих моментов, символизирующих личность и путь Христов, мы называем православием. Оно живо и действенно, как идея, никогда не реализуемая, как сила тяготения, заставляющая маятник возвращаться к оси его колебаний. Неподвижный маятник не маятник. Культура, ни на йоту не отклоняющаяся от православия, уже не живая, а отжившая, хранимое сокровище прошлых веков.

Христианство не закончено и не может быть закончено в истории. Христианство вообще не система законченных истин и целостного быта. Оно есть путь, движение, метод. Его нормой является Тот, кто сказал: «Аз есмь путь». Его религиозная жизнь задана в антиномиях: Бога и человека, духа и плоти, распятия и Воскресения. Его нравственный идеал в своей абсолютности оказывается неосуществимым для человеческой личности в пределах истории: это динамит, взрывающий всякий упорядоченный нравственный быт. Оттого христианская цивилизация в целом динамична, часто меняет свой облик в глубоких культурных катастрофах.

Сказанное о христианской культуре относится ли к христианской Церкви? Правильно, да. Ведь у культуры нет задач, отличных от Церкви. Один из древних отцов сказал: «Церковь всегда юнеет» [1]. Однако если обратиться к истории, то мы можем и не заметить этого вечного юнения Церкви. Можно даже прийти к совершенно обратному впечатлению: Церковь стареет. Попробуем приложить эту, конечно поверхностную, анало-

гию человеческих возрастов к Церкви. Легко представить себе младенчество ранней Церкви, с ее сознанием искупленности и святости, поклоняющейся Отроку — Доброму Пастырю — и в катакомбах молитвенно призывающей своих младенцев. Юношеский возраст Церкви — героический век мучеников, запечатленный на иконе в сонме прекрасных дев и юных воинов. За ними идет классический век отцов — философов и государственных мужей — зрелый возраст непревзойденных творческих сил, мысли и труда. Что же дальше? Дальше разделение, первая роковая бифуркация[2] Церкви. Останемся пока с Востоком. За зрелым мужем — старец: уединившийся в пустыню в молчании и бесстрастии. Иногда суровый, измождивший себя, с темной, иссохшей кожей, позеленевшей брадой, непреклонный к людям, подвижник и ратоборец; иногда просиявший любовной улыбкой и несущий в мир свое благословение — но навсегда старец остается образом православного Востока: его живой иконой. Вместе со старцем для Церкви восточной наступила пора старчества. Жизненный опыт закончен, итоги подведены. Семь соборов возвестили всю догматическую истину. Мистическая и нравственная правда раскрыты в Добротолюбии. Правоверие стало равнозначащим со староверием, а православие с древлим благочестием. В сущности, для восточного христианского сознания история уже закончена. Человечеству в целом нечего делать до Страшного Суда. Почему медлит Господь? Это тайна: может быть, потому, что не исполнилось число 144 000 девственников. Несмотря на преодоленный Церковью монтанизм, он живет на Востоке в скрытом состоянии какого-то тихого эсхатологизма. Не бурное прорывание мистических сект, а покорное ожидание конца, готовность к концу, настроение вечереющего дня. И рядом с покоем этой просветленной мудрости покой косного быта, застывшие глыбы этнографического паганизма, языческое рабствование перед государством — живые укоры невозделанной нивы Христовой. Ждут жатвы, а поля как следует даже и не вспахали.

А мудрость огромная накопилась в веках. Легковесными кажутся перед нею все слова Запада. И какая красота, какая утонченная пышность культа! Молился ли Запад иконе, подобной нашей? Знал ли когда-нибудь опьяняющую торжественность нашей греческой литургии, философическую глубину

наших канонов? Поистине, для восточного сознания Запад еще варварски молод.

И Церковь хранит эти сокровища, купается в золоте — хочется сказать, как скупой рыцарь: хранит, вместо того, чтобы пустить в оборот, по евангельской притче, и из одного таланта сделать два. Есть страшная, предостерегающая правда в древнем мифе: гений, охраняющий золото, превращается в дракона. Золото всегда стережет дракон.

Эти сокровища уже покрыты пылью и ржавчиной веков. Подойдите к Церкви с вопросами нашей сложной, мучительной, стремительно бегущей жизни. Где найдется ответ? У Златоуста или Исаака Сириянина? Великолепен Златоуст, умиляет и потрясает Исаак, но когда вы слушаете проповедника на амвоне, пытающегося их словами заклясть демонов нашей жизни, вы испытываете чувство мучительного несоответствия между вопросом и ответом. Время изменило смысл слов, изменило, в некоторой степени, и смысл стоящих за словом реальностей.

Откуда же эти новые вопросы, с которыми мы приходим к Церкви? Следует откровенно сказать: с Запада. Только Запад — вот уже более двух веков — вовлек нас в свой водоворот, оторвав от тихих берегов и соблазнив обещаниями истины и свободы. Да что! Запад открыл нам нас самих, заставил оценить сокровища, цену которым мы не знали. Ему мы обязаны нашим новым православным самосознанием.

Страшно подумать, от какой смертельной опасности мы спасены. Одна за другой сестры наши — Восточные Церкви — хирели и умалялись, становясь добычей ереси или ислама. Тускл и печален был исход московского правоверия. Может быть, и Руси уже готовился удел Византии, а Церкви Русской, под английским протекторатом, удел Александрийского или Антиохийского патриархата. Казнь была отведена жертвоприношением Петра[4]. Мы искупали грех косности двухвековым покаянием самоуничижения, самоотречения, вплоть до атеизма! Тот, кто умеет читать в книге истории, не может не видеть в катастрофах наших дней расплату — отсроченную и смягченную — за древние грехи: за Византию, за Москву.

Но, может быть, на Западе все обстоит благополучно? Там культурная Церковь (впрочем много церквей). Она умеет дать ответ на всякую злобу дня. Она готовно реципирует[5] все

ценное, создаваемое светской культурой. Приглядимся поближе.

Западная Церковь в сущности никогда не знала старчества. Она заменила его мистикой небесного «эроса». В этом причина недостаточной для нас глубины ее. Оттого ни Толстой, ни Достоевский не могли родиться на Западе. Зато католическая Церковь сохранила надолго способность юнеть. Едва достигнув зрелости своего гения (Августин), она бросилась с головой в варварское море с юношеским пылом миссионера, варваризовалась сама — до ужаса, — чтобы сесть с варварами за школьную скамью, зубрить латынь и готовиться к величайшему историческому делу: построению христианской культуры. Она строила из обломков и дикого камня. (На Востоке Церковь могла только крестом возглавить законченное и ветшающее здание.) Оттого как обаятельно цельностью и жизненной силой цветение католической культуры средневековья. Окрепшая в политических битвах, Церковь поднимает сызнова дело «отцов», но, юнея в мистике любви, открывает Евангелие — величайшее открытие великого XII века, — чтобы пережить и новое младенчество с Франциском.

Доселе Церковь и культура были одно. Их общее дело — Град Божий, на земле воздвигаемый. Но тут наступает катастрофа, длящаяся и поныне. Ренессанс и Реформация были частными ее выражениями. Ее общий смысл в разрыве между Церковью и культурой. Здесь не место говорить о причинах и вине этого трагического события. Скажем намеками. На рубеже новой истории — с этого события мы датируем свою новую историю! — происходит грандиозная языческая реакция, именуемая Возрождением. Отпад в язычество мыслящей и утонченной интеллигенции связан с длительным застоем в Церкви, т. е. в сердце церковного тела. Одни уснули, другие отпали. Почему уснули? Может быть потому, что устали. Надорвались непосильной и не по времени борьбой за политическую теократию. Хотели упредить все времена и сроки и мечом завоевать Царствие Божие. Меч выпал, и мышцы ослабли. Иерархи заснули на своих тронах. Тогда — не без воли Божией — пришли язычники и начали строить свой град, называемый некоторыми Вавилонской башней. Башня, строящаяся без Бога с дерзким намерением завоевать небо, наказывается воочию смешением языков,

распадом культурного единства, варварской разноголосицей. В последнее время усмотрены и наиболее зловещие признаки упадка: оскудение творческих сил. Эти силы, некогда притекавшие обильно из родников живой религии, растрачиваются, не пополняясь: кровеносные сосуды перевязаны. Половина энергии ушла на разрушение Бога, другая – на черную работу подготовки строительных материалов. Но архитектора нет. И что еще хуже – нет стиля. Взятая в целом, наша культура лишена стиля, в котором не отказано последним эскимосам. Все это правда. Однако будем справедливы. Печальный исход не должен заслонять величия этой пятивековой трагедии. В борьбе против Бога и борьбе за Бога человечество напрягло титанические усилия, наворотило горы – Пелион на Оссу – и создало нетленное. Наша фрагментарная культура своей грандиозностью подавляет законченные, но ограниченные цивилизации древности, средних веков. Не только грандиозность (может быть, свойство демоническое) характеризует этот великий век. Мы смеем сказать: наши мыслители искали истину с не меньшей жертвенностью, чем Сократ. Наши художники истекали кровью своего сердца, чтобы пробиться из пустыни к тайнам Божьего мира. Наши «святые, не верующие в Бога», отдавали жизнь ради любви и справедливости с жертвенной готовностью мучеников. Скажут: бесплодные усилия, пародия антихриста. Нет! У кого есть дар различения духов, тот не посмеет отрицать, что в лучших созданиях нашей культуры есть вдохновение Духа Святого. Подлинное творчество и подлинная святость почили здесь. «По плодам их узнаете их». Что же может противопоставить Церковь этому творчеству мира? Весь рост ее – мы говорим о западной Церкви, единственно обнаруживающей признаки роста, – заключается в рецепции внецерковной культуры. Рецепция Ренессанса, рецепция науки, рецепция социальной политики – вот эволюция католичества. Только этой непрерывной рецепцией чуждых, первоначально отталкиваемых элементов ему удается сохранить свою вечную молодость. Но кто же создает эти ценности? Уж не сатанинский ли град? Тогда зачем их признание? Если же этот град – Божий, то, значит, Бог творит вне Церкви. Все нейтральное, чисто природное, только человеческое не может быть творческим для христианского сознания. Ныне Церковь питается ми-

ром, как раньше мир питался Церковью. Рядом с энергией Духа в мире, Церковь может казаться оставленной Духом. Только непрекращающаяся, хотя и оскудевшая, личная святость в Церкви говорит о неугасших дарах. На это еще хватает сил: освещать мрак человеческих душ, бросать их к подножию креста, дав им руководство к мистическому пути. Скажут, разве этого мало? Очень много и очень мало. Некогда Церковь могла все это, но могла и другое: созидать видимое тело Христово, христианское общество. Что сделала она в эти роковые для нее столетия? В сущности, одно: пронесла в неприкосновенности древний культ и мистерию.

Итак, мы живем в мире, расколовшемся между Церковью и культурой. Живем в двух мирах. Правда, между этими мирами происходит постоянный обмен. С той и с другой стороны делаются честные попытки примирения. Однако чтобы оценить их смысл, необходимо установить одно различие внутри культуры. В современной культуре можно различать два слоя: культуру технически-научную и культуру гуманистическую. К первой мы относим всю область научного знания (включая и гуманитарного); ко второй – область оценок, этическое, эстетическое и религиозно-философское творчество. Так вот, союз религии с наукой и техникой не труден. Он кажется таковым лишь для очень ограниченных научных или ортодоксальных позитивистов. Принцип примирения ясен: отдать науке область явлений, а религии – истолкование их смысла. Религия не будет судить ни об истории земли, ни об эволюции живых существ; история еврейского народа, как и самой эмпирической Церкви, вопрос об исторической обоснованности предания – подлежит только науке. Зато наука отказывается от «научного» мировоззрения: от оценки добра и зла, смысла жизни, прогресса и т. п. Спор идет не между религией и наукой, а, скажем, между космологией древних евреев и современных европейцев: разумеется, физика Моисея или Василия Великого должна уступить Гельмгольцу или Эйнштейну. Подобно тому, как Церковь с легкостью – может быть, чрезмерной – допускает электричество в храмах, она допускает, хотя непоследовательно и косно, науку. Здесь есть, конечно, противоречие, но противоречие стиля. Кто-то сказал, что железные дороги несовместимы с христианством (т. е. историческим): они пред-

полагают иной ритм жизни. Но этот ритм и эта новая, еще не осуществленная эстетика приводят нас уже к проблеме гуманизма.

Гуманизм, как мы сказали, это область оценок — следовательно, область веры: оторвавшейся от церковного символа, «секуляризованной» веры. Гуманизм, при всех его религиозных устремлениях, еще не религия; но он хочет быть религией, он — потенциальная религия. Вот почему и страшно противостояние — я не говорю о борьбе — Церкви и гуманизма: в них чувствуются все религиозные правды. Следует прежде всего не закрывать глаз на их противоречие. В XIX веке было много охотников затушевать его и этим сделать невозможным его подлинное преодоление. Вся «рецептивность» католичества обусловлена этим закрытием глаз. Подходя к культуре, Церковь одним прикосновением убивает ее душу и оставшуюся шелуху допускает в храм. Можно все возрождение язычества свести к мифологической аллегории и к классическому стилю. Обескровленный таким образом и уже мертвый Ренессанс можно уже благословлять и в семинариях, и в барочных, «иезуитских» храмах. Культура принижается здесь если не до техники, то до орнамента. Поразительно неисчерпаема способность католичества к новым и новым орнаментировкам. Но морщины проступают под слоем румян.

Может быть, Церковь права, отвергая не формы, а дух гуманистической культуры? Может быть, гуманизм и христианство несовместимы? Это страшный вопрос, и нужно взвесить всю его ответственность. Если в гуманизме есть религиозная правда и она несовместима с христианством, — значит, есть божественная жизнь вне Христа, не вмещенная Христом. Значит, Христос не Единородный Сын Божий. Тогда остается ждать Иного — Учителя. Если в гуманизме нет религиозной правды, то история закончена. Христос уже противостоит Антихристу. Только бы не смешаться, не оскверниться, устоять от соблазна. Первый ответ приводит нас к антропософии. Антропософия имеет, бесспорно, рациональный соблазн для нашей эпохи. Только религиозный опыт — или опыт любви — заставляет с ужасом отбросить надежду на иного Христа. И только тот же религиозный опыт может утверждать правду гуманизма. В чем эта правда?

Я знаю, в настоящее время слово «гуманизм» почти безнадежно опорочено. Люди, в которых мы привыкли видеть носителей духовной революции, провозгласили гибель гуманистической культуры. Вопрос в том, где видеть истинное ядро этой культуры и как определить ее. Если гуманизм есть культура «самодовлеющей человечности», он несовместим с религией богочеловечества. Если гуманизм есть оправдание эмпирического мира и человека, он несовместим с религией искупления. Но в этом ли его сущность? Пытаясь обнять всю дисгармоническую сложность внерелигиозной культуры, я прежде всего вижу, что утверждение человека и мира исторически изживается чрезвычайно быстро: как переходный диалектический момент. За медичейским Ренессансом – Савонаролла, за «Просвещением» – религиозное отречение романтиков; за позитивизмом – христианское возрождение наших дней. Положительно, «языческие реакции» против христианства неприемлемы для нашей культуры, отравленной ощущением первородного греха. Она реагирует на язычество резко и определенно – пессимизмом. От крайнего самоутверждения до крайнего отрицания для нас один шаг, не шаг даже, а точка, дифференциал. От Золя до Мопассана (с главной темой: смерти) в конце прошлого века – к Стриндбергу, Пшибышевскому, Андрееву, от Лоренса – к А. Гексли и Ч. Моргану в наши дни. Натурализм наших дней болен пессимизмом. Но если это так, если, несмотря ни на что, гуманизм не умирает, значит, его правда в чем-то другом – не в язычестве. Евангелие гуманизма – свобода и личность.

Стоит ли труда доказывать, что все восстания и подвиги, все жертвы мучеников гуманизма ради этой одной святыни, непреходящей личности человека и его неотъемлемой свободы? Важнее дать этой свободе религиозную оценку. Несомненно, для ветхого церковного сознания в свободе, как и в личности, чудится сатанинское начало. Если высшую правду видеть в послушании, то в свободе является лик гордыни. Это до такой степени естественно, что сам гуманизм готов поверить в свое демоническое значение. Дух свободы новое человечество, разучившееся искать его в Христе, всего легче обретает в Люцифере. Отсюда демонизм Байрона, Лермонтова, Врубеля. Этиология демонизма сводится к следующему силлогизму, одна из посылок которого дается старым, другая новым религиозным

сознанием: свобода — от демона; свобода — божественная; следовательно, демон — Бог. Оттого и именует его нежным именем «даймон», что значит — божественный. Оттого и дают ему божественные атрибуты — истины и свободы: «Я дух познанья и свободы». Но кто же сказал: «Я пришел научить вас истине, и истина сделает вас свободными?» Достоевский прав. Это только жалкий маскарад. Красота, истина и свобода лживо узурпируются тем, чья природа — метафизически небытие, эмпирически пошлость. Но дорого стоит этот обман, отрывающий личность во имя свободы от истока всякой свободы. На этом пути — угасание вселенского чувства, одиночество, замерзание, злорадство, смерть. Однако кто же толкнул на этот путь? Не те ли, кто выбросили свободу за борт корабля Церкви, в небытие, на игралище демонам? После громов Иоанна и Павла кто, кроме немногих мистиков, пережил смысл христианской свободы? В Церкви о ней забыли. А о личности и забывать нечего было. Догматическое учение о личности никогда и нигде не было формулировано, но теперь — в свете гуманизма — стало общим местом утверждение, что христианство есть религия личности — Бога, Христа и человека, — что личность есть вообще основной принцип христианского мышления, чувства и дела. Конечно, личность не исключает самоотречения, а требует его, ибо только в борьбе со своей косностью, со стихией и с грехом в себе раскрывается истинное «я». Конечно, свобода не исключает, а означает повиновение Богу, ибо голос Его слышится внутри «я» как подлинное самоопределение «я», находящего себя в согласии с Отцом. Но если гуманизм постоянно извращал и извращает эти начала, то историческое христианство часто игнорировало их. Когда убивается — хотя бы духовно — одна падшая личность для спасения многих, то совершается грех против догмата личности (личность = обществу), приоткрытого в евангельском слове: «На небесах бывает больше радости о едином грешнике кающемся, чем о девяносто девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии». Когда насилием или соблазном спасают людей — во имя любви, уж, конечно, во имя любви! — то грешат против свободы и думают поправить Бога, который сотворил человека свободным и допустил его пасть, и допускает и терпит мир, во зле лежащий, — не по недостатку любви.

Можно спросить себя, какой же смысл имеет это столь позднее раскрытие христианских начал, да еще в извращенной, внецерковной культуре. «Еще многое имею сказать вам, но вы теперь не можете вместить» (Ин. 16, 12). Богочеловеческая идея двусторонняя, и древняя Церковь всю богословскую энергию вложила в раскрытие догмата божественности Христа. В борьбе с арианством потускнел человеческий лик Христа. Монофизитская идея была отклонена, но не хватило сил жизненно преодолеть ее. В общем упадке культуры не было места для признания достоинства человека и его высокого назначения. Его падение и грех были единственной признанной истиной. Гуманизм и призван продолжить диалектическое развитие христианской идеи, и его рождение следует датировать не языческим восстанием Ренессанса, а мистическим обретением человека Христа, совершившимся где-то в глубине XII века. С тех пор, однако, прошел великий раскол, и новые роды христианской идеи совершаются вне видимого тела организованной Церкви (вне Церкви ли?). Однако, может ли родиться дитя вне материнского лона? В колбе выращивается не человек, а гомункул, не религия, а система. Да и хватит ли скудеющих человеческих сил для дела, требующего полноты и напряжения творчества? Лишь в Церкви может быть найдена полнота жизни. Ныне полнота достижима лишь в моменте встречи двух религиозных правд: Церкви и культуры. Глубочайший переворот, настоящую революцию должны пережить в этой встрече и культура и Церковь. Хотя неуместно говорить о революции в Церкви, ибо Церковь не может отказаться от прошлого, носит всегда с собой раз обретенные сокровища, но ее отвычка от роста, от движения, от нормальной для нее живой жизни так велика, что она должна ощутить в себе начало роста как некий переворот. Говорят об исполнении Церкви, и это единственно точное название. Но разное бывает исполнение, и не может не протекать быстро и бурно восстание к жизни после столь долгого сна. По существу же речь идет только о новых побегах, о новом почковании на старом стволе.

Велико обаяние Церкви, не только живущих в ней даров, но и ее святой недвижности. Страшно, приближаясь к ней, возмутить ее покой. Особенно страшно пришельцу, надорванному, разуверившемуся в своих силах. Страшно эстету прикоснуться

к цельной и законченной красоте. Слишком много приходит в Церковь эстетов и инвалидов, жаждущих Византии, а не Христа. Убаюкивают чары канонов, душа полна одной молитвой: «Даждь ми слезы умиления». Оттого так бесплодны часто «обращения» и возвращения в Церковь людей культуры — для Церкви бесплодны. В сущности, бесплоден для нее оказался религиозный перелом начала прошлого века[6]. Святая старина без остатка его поглотила. И за нынешнее берет страх. Слишком много покорности. Но не покорности сейчас требует от нас Христос, а свободы. Должна, наконец, раскрыться в Церкви Его истинная свобода. Как искушение, мы должны преодолеть очарование тысячелетней недвижной красоты. Наш удел — оставить теплый отчий дом и выйти на дорогу, в безвременье, вслед за скитальцем Христом.

Предшественник Хомякова

В 1938 ГОДУ исполнилось столетие со дня смерти Иоганна Адама Мелера. Юбилейный год вызвал оживление интереса к знаменитому богослову. Ожидается появление целого ряда посвященных ему книг. Доминиканское издательство только что выпустило самый известный из трудов Мелера «О единстве в Церкви» [a], в новом прекрасном переводе о. Лилиенфельда. Для многих (вернее, немногих, интересующихся богословием) из наших соотечественников появление французского издания сделает возможным знакомство с классическим трудом Мелера. Он стоит того. Столетие прошло над ним, не затронув его свежести. Сейчас он кажется даже еще более актуальным в атмосфере современного экуменического движения среди христианских церквей.

Действительно, своеобразие догматической позиции Мелера – в том, что он стоит как бы в центре конфессиональных богословских школ. Он, несомненно, многим обязан протестантизму: в молодости слушал лекции видных протестантских ученых и о них восторженно отзывался. От протестантизма своего времени (Шлейермахер, Неандер) [1], пронизанного токами романтизма, переживающего благодатную анти-рационалистическую реакцию, он заимствует понимание социального смысла религии и грандиозную концепцию истории как самораскрытия Церкви. Католическая традиция спасла его от религиозного индивидуализма и гиперкритических соблазнов. Однако авторитарная и схоластическая оболочка католицизма, прямо не отрицаемая им, осталась навсегда ему чуждой. Углубляясь в изучение древней Церкви (доконстатиновской), в свете

---

[a] J.-A. MOEHLER. L'Unité dans l'Eglise ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pêres des trois premiers siècles de l'Eglise. Ed. du Cerf. Paris, 1938.

романтического мироощущения, он вынес из нее ту концепцию Церкви, которая чрезвычайно близка, если не тождественна, идеям раннего русского славянофильства. В этом второй экуменический мост его системы: к русскому православию.

Более, чем вероятно, что Хомяков знал книгу Мелера вышедшую в 1825 году (хотя прямое влияние мелеровских идей на Хомякова еще не было точно установлено [a]). Достаточно того, что их понимания Церкви почти или даже вполне совпадают. Для православного читателя, разделяющего хомяковское учение о Церкви, книга Мелера читается вся (за исключением, может быть, последней главы о папстве), как православная.

Для Мелера, как и для Хомякова, Церковь есть общение в любви. Это не учреждение, а мистическое тело Христово, органическое единство которого непрерывно творится Духом Святым. Первенствующее значение Святого Духа в основании и жизни Церкви является наиболее оригинальным и для нас наиболее современным в учении Мелера. Пневматология дает ему право обосновать, уже против протестантов, значение св. Предания и даже некоторую возможность его развития: это ведь не только depositum [2], вверенное памяти, но живая и непрерывная боговдохновленность.

Единство любви обуславливает единство веры. С чрезвычайной силой Мелер подчеркивает неразрывность любви-истины, догмата и жизни. Истина открывается лишь «кафолическому единству», скрепленному любовью. Источник всех заблуждений-ересей в противлении любви, в эгоизме обособленной личности.

Единство в истине не исключает многообразия. Различие обрядов, форм жизни является необходимой принадлежностью единства органического, не-авторитарного.

Но единство любви ищет и находит для себя социальное выражение — в иерархии, в лестнице восходящих и все более объемлющих центров церковной жизни: епископ, митрополит, папа. В характеристике иерархии Мелером почти исключается идея авторитета или собственно власти. Власть превращается в кристаллизацию любви. Различие между клиром и мирянами сводится к различию даров — на основном фоне всеобщего священства. Однако иерархия не строится и по демократичес-

---

[a] См. сопоставление их систем в статье FR. G. ROUSET в Irenikon, t. XII. 1935.

кому принципу, снизу вверх, как представительство: ибо ее источник не в избрании, а в сообщении даров Святого Духа.

Замечательно, что на том же самом начале Мелер обосновывает и примат папы. Автор откровенно признается, что было время, когда этот примат не казался ему существенным элементом католической Церкви. Но углубление в предание заставило его изменить свой взгляд. Примат Рима развивается постепенно. В первые три века, которыми Мелер ограничивает свое историческое изложение, он еще мало заметен. Но Мелер верит в его божественное и евангельское происхождение. Разумеется, и в полном своем развитии примат римского епископа, для Мелера, не есть абсолютная власть, но лишь «живой образ» церковного единства, завершение того органического строя, который уже дан в единоличном епископате.

За исключением нескольких последних страниц, в книге Мелера нет ничего, что было бы неприемлемо для Хомякова. Даже и недостатки их одни и те же, проистекающие из общего наследия консервативной романтики. Таковы, с нашей точки зрения, некоторый налет антиинтеллектуализма и недостаточное утверждение личности в ее христианской свободе: слишком легко и всецело растворяется она в коллективе, хотя бы органическом. Характеристика ересей страдает тем же схематизмом и морализацией, как и хомяковская оценка инославия. Для Мелера, как и для Хомякова, внутри Церкви нет места трагическим напряжениям, борьбе за истину, за новые формы жизни: ересь с самого начала отмечена печатью нецерковности. Отсюда историческая тенденциозность и богословский оптимизм. Развитие Церкви и ее институционного строя явно не укладывается в формулу любви. По схеме Мелера рост учреждений, воплощающих единство, совпадает с возрастанием любви. Отсюда гипертрофия власти объясняется чрезмерной пламенностью любви, и мы с изумлением читаем в последних строках его книги: «...узы единства становятся столь тесными, и любовь столь пламенной, что мы рискуем задохнуться». Для Мелера, конечно, любовь, зажигающая костры, неприемлема. Но можно ли сводить к любви всякий дух унитарности и весь смысл власти?

Насколько Мелер «католичен», это другой вопрос. Издатели предпослали французскому переводу вступительную статью

P. Chaillet (S. I.), который с большим тактом старается реабилитировать Мелера, – очевидно, в глазах слишком ревнивых «ортодоксов». Вероятно, теория Мелера нуждается в оправдании для католических читателей. Более того, это оправдание местами достигается путем очень тонкой ретушевки в виде ссылок на позднейшую анти-протестантскую и полемическую книгу Мелера, его «Symbolik».

Во всяком случае, новое издание книги Мелера, переведенной ведь не для православных, а для католических читателей, симптоматично. Недаром книга выпущена в экуменической серии «Unam Sanctam» (№ 2), начатой так блестяще книгой о. Конгара[3]. Да, лишь такая, или близкая к ней, экклезиология открывает возможности для искреннего экуменического общения всех трех частей разделенного христианского мира: православия, католичества и протестантизма. Как известно, католики формально не участвуют в современном экуменическом движении. Иной раз кажется, что ватиканский догмат навеки замуровал двери к действительному соединению церквей. Поэтому с особым вниманием мы должны следить за тем экклезиологическим движением мысли, которое совершается в современной католической теологии. Книга иезуита Ван-дер-Мерша о «Мистическом Теле» явилась одним из признаков этой глубокой экклезиологической работы – в том же направлении. На этот раз книгу Мелера нам подарили доминиканцы, а в переводчике мы узнаем одного из амейских бенедиктинцев, бывшего редактора «Иреникона».

«Медленно мельницы мелют богов»... но и самый твердый гранит поддается их жерновам.

В защиту этики[a]

1

В ИСТОРИИ русских литературных вкусов и мод нет ничего убедительнее судьбы Ибсена в России. Так быстро и высоко взошла его звезда — в конце 90-х годов и так быстро закатилась — можно довольно точно сказать, когда — в 1907–8 гг. Можно с уверенностью утверждать, что в основе этой опалы лежала не эстетическая переоценка. Может быть, поколение русских символистов было пристрастно к Ибсену как к художнику. Он не был гением. Но все же это был большой писатель, самый крупный драматург XIX века, и после него никто не писал для сцены таких вещей, которые могли бы художественно оправдывать вытеснение Ибсена из репертуара. Произошло нечто очень важное с публикой, с русской интеллигенцией, после чего Ибсен перестал для нее звучать: стал просто скучен. И с тех пор продолжает оставаться скучен. На днях я прочел, что в Москве реабилитируют «Нору»: что русская молодежь возвращается к Ибсену. Господи, неужели это правда? Подумать только, какую бездну смысла заключает в себе этот — на первый взгляд — незначительный факт: московские студенты хотят слушать Ибсена.

Для того, чтобы слушать Ибсена, нужно иметь уши, открытые к этическим проблемам. Этика — более, чем литературный сюжет («программа» в музыке) его драм. Это сама душа их. Выньте из них нравственное вопрошание, тревогу, жажду выбора, жажду правды, — и в них ничего не останется. Можно ли построить счастье на лжи? Можно ли пожертвовать своим призванием для общества, для человечества? Где границы личной свободы? И т. д., и т. д. Для кого эти вопросы тарабар-

---

[a] В настоящей статье слова: мораль, нравственность, этика употребляются в одном и том же смысле. — Прим. автора.

ская грамота, или для кого они решены (как будто?) раз навсегда, тому скучно читать Ибсена или слушать его. Тот предпочтет комедию характеров, драму интриги, или театр приключений. Этот морализм Ибсена никоим образом нельзя ставить ему в вину – вроде «литературщины» в живописи или музыке. Отнимите этику и не останется ни одной трагедии – ни греческой, ни французской, ни Шекспира. Анна Каренина наполовину погибла для людей нашего времени, которым не понятна нравственная коллизия Анны. Конечно, Ибсен исключительно бесплотный художник. Но художник, который подобно Достоевскому умел докопаться (наследие Киркегардта) в каждом нравственном вопросе до метафизического дна.

1907–1908 – годы крушения первой русской революции и исчезновения интеллигенции как духовного образования. В течение столетия – точнее, с 30-х годов – русская интеллигенция жила, как в Вавилонской печи, охраняемая Христом, в накаленной атмосфере нравственного подвижничества. В жертву морали она принесла все: религию, искусство, культуру, государство – и, наконец, и самую мораль. Как ни отлична великая русская литература от традиции «интеллигенции» – в узком, общественном смысле, – она разделяла с ней эту этическую установку, которая у самых великих совершала чудо религиозного преображения мира. Но вся она, эта русская литература, была запечатлена одним общим знаком, и, когда Запад, уже после ее смерти, увидел ее, он не ошибся в своей оценке. Это была, в своем нравственном горении, христианская литература – быть может, единственная христианская литература нового времени.

Она кончается с Чеховым и декадентами, как интеллигенция кончается с Лениным. Грех интеллигенции в том, что она поместила весь свой нравственный капитал в политику, поставила все на карту, в азартной игре, и проиграла. Грех – не в политике, конечно, а в вампиризме политики, который столь же опасен, как вампиризм эстетики, или любой ограниченной сферы ценностей. Политика есть прикладная этика. Когда она потребовала для себя суверенитета и объявила войну самой этике, которая произвела ее на свет, все было кончено. Политика стала практическим делом, а этика умерла, была сброшена, как змеиная шкурка, никому не нужная.

Сейчас трудно представить себе всю силу реакции, которая обрушилась против морализма интеллигенции на переломе века. Марксизм был одной из форм ее — направленной против насквозь моралистического народничества. В религиозных кругах расправлялись с Толстым с необычайной легкостью, как мы видим в «Трех разговорах» Соловьева — что же говорить о сотнях обличительных брошюр. Но основной культурный поток пошел по линии эстетики, где декаденты и «Мир Искусства» являлись застрельщиками. Имморализм был поднят, как знамя — Бальмонтом, Брюсовым, Соллогубом, столькими другими. Само декадентство вскоре переродилось. Оно углублялось в мистический символизм, символизм уточнялся в положительную религию, но изначальное отталкивание от этики, сила этого антиморалистического взрыва остается. Она чувствуется и сейчас, спустя сорок лет.

Крушение первой революции чрезвычайно усилило этот процесс моральной ликвидации. Для сотен тысяч людей это было крушением веры целой жизни и даже более: вер трех поколений. Реакции были различны. Тысячи старались утопить свою совесть в разврате. Другие строили свою личную жизнь, создавая для себя наспех новую мораль буржуазного накопления, которая была созвучна капиталистическому росту русского хозяйства. Третьи строили со Столыпиным Великую Россию. Четвертые, немногие, начинали уже строить Православную Церковь. Мы не равняем всех людей этого поколения. Среди них были благородные и низкие, пророки и предатели, строители и огарочники. Не умаляем и значения этого замечательного десятилетия (1906–1916). Оно заслужило имя русского национального Ренессанса. Но оно несло в себе органический порок, который отчасти объясняет его непрочность, нестойкость в вихре налетевшей революции. Этот порок — изначальный, восходящий к 90-м годам имморализм, понятный, как реакция против морального гиперболизма, но непростительный, ибо роковой для всех движений, родившихся в это великое и смутное время.

2

Говоря об имморализме, мы, конечно, имеем в виду не открытое и вызывающее восстание на добро, которое чаще всего бывает позой или формой «переоценки ценностей». Декадентское заигрывание со злом —

И Господа и дьявола
Равно прославил я,

очень скоро выдохлось. Что осталось, это — известная снобистская брезгливость по отношению к морали, как к низшей, вульгарной особе, которой нечего делать на вершинах духа в царстве религии и которая не может и равняться со своей небесной сестрой — красотой. Мораль считалась — и считается — делом нужным, социально полезным, но пресным, скучным и не имеющим ничего общего со спасением (теперь принято говорить с «обожением»). Чтобы оправдать такое презрительное отношение к морали, ее начали трактовать исключительно как законническую мораль, т. е. как требование общезначимых норм. Нетрудно убедиться, что закон не спасает, что благодать начинается там, где закон, как видел уже ап. Павел, показал свое бессилие. Самодовлеющая мораль (стоицизм) таит в себе, несомненно, религиозные опасности: духовной черствости, непроницаемости для лучей благодати, — не говоря уже о гордости, присущей обыкновенно типично моральному сознанию. Если же есть в нравственной жизни (а это трудно отрицать) нечто высшее, что не укладывается в категории законнической морали, ну — тогда это высшее может быть истолковано в терминах эстетики: как душевная или духовная красота. С этой точки зрения, нравственная жизнь человека может быть уподоблена работе художника над своим материалом. Из глыбы природного камня человек постепенно, в течение целой жизни, высекает идеальный образ, соответствующий замыслу Творца о нем — своему первообразу. Здесь универсальная эстетизация Оскара Уайльда и его поколения перекликается с теориями древней аскетики, для того, чтобы общими усилиями вытеснить мораль из незаконно занимаемого ею места: в течение десятилетий. Как-то случилось так, что христианские

тысячелетия (за исключением мистиков) проглядели это небесное значение красоты, сосредоточив все свое внимание на морали. Религия и мораль почти не различались: вспомним словосочетание «религиозно-нравственный» во всех проповедях и брошюрах XIX века! Это неразличение, конечно, дело прискорбное, как прискорбно тысячелетнее игнорирование красоты – по крайней мере, в доктрине, если не в жизни Церкви. Но действительно ли необходимо отпраздновать интронизацию красоты позорным изгнанием ее сестры? И если христианские тысячелетия были слепы, то как же быть с Евангелием? Не составляет ли нравственное учение девять десятых этой книги? Впрочем, говоря об Евангелии, чувствуешь, что совершаешь недопустимую бестактность. С тех пор, как Толстой принялся толковать Евангелие, ссылаться на него стало признаком дурного тона. Мы все знаем теперь, что в Евангелии важны события земной жизни Христа с их мистическим смыслом для жизни Церкви, а не заполняющие промежутки между ними притчи и «логии», от Рождества – к Крещению, от Крещения к Преображению – Евангелие заполняет круг церковного праздничного года. Останавливаться на Нагорной проповеди можно предоставить сектантам. Действительно, потускнение Евангелия есть одно из самых поразительных явлений нашего религиозного возрождения, и оно, несомненно, стоит в связи с развенчанием морали.

3

Не евреи, а эллины установили впервые структуру идеального мира, распознав в нем три царства: истины, добра, красоты. Окончательно эти сферы установились в новой философии. Они не имеют опоры в Священном Писании, ни в предании Церкви и поэтому не защищены от всевозможных революций, аннексий и переделов своих рубежей. Было время, когда нам казалось, что троичность этой иерархии идеального мира – произвольна. Почему должно быть три царства, а не четыре, не пять, или не два? Попытки пересмотреть границы делаются нередко. Аннексия добра красотой есть одна из них, характерного для сегодняшнего (точнее, вчерашнего) дня. Но – еще не-

давно мы видели попытки низвержения истины с переводом ее на демократический режим экономии, полезности, прагматизма. Опыт показывает, что эти попытки к добру не ведут. Они начинают смутное время в царстве ценностей, из которого нет другого выхода, кроме возвращения к тройственной державе. Что это, простая фактическая данность: три сферы, два континента, девять (или десять) планет? Или отражение в мире божественных идей, в прообразах тварного Пресвятой Троицы? Для христианина естественнее утверждать последнее, вместе с признанием софийного откровения божественного мира, данного язычникам. Но это признание влечет за собой отказ от попыток гражданской войны в царстве ангелов. Когда на небесах стреляют мильтоновские пушки, на земле человечество сходит с ума. Где-то развенчали мораль, а на земле миллионы людей гибнут в лагерях смерти. Еще один выстрел на небесах, и здесь станут сажать на кол.

Вместо того, чтобы ссорить ангелов и ломать межевые столбы на небесах, лучше направить свои усилия на изучение карты небесного мира. И вот тут то оказывается, что три верховные царства совершенно несводимы друг к другу. Не только потому, что они показывают разные содержания, или что они в разных планах – это не исключало бы параллелизма между ними и, следовательно, возможности выражать ценности одного порядка в ценностях другого. Нет, самая структура этих царств, их формальный строй разнороден, и никакого параллелизма между ними не существует. Познание, художественное творчество, нравственный акт качественно несравнимы, несходны, хотя укоренены в одной божественной природе. Можно было бы сказать, что три царства имеют каждое свои ипостасные свойства (может быть, и это по образу иных Ипостасей). Изучение этих ипостасных свойств составляет задачу философии ценностей: этики, эстетики, теории познания.

Надо приветствовать появление в русской литературе книги по философии этики, как симптома спасительного поворота. Русская мысль уже возвращается к своей великой традиции. Многое остается еще продумать. Главное, конечно, – для нашего времени, представить этику не в системе философии, а в системе богословия. Тут лежат, действительно, новые для нас проблемы. Лишь на одну из них решаемся намекнуть в этой краткой статье.

Что составляет ипостасное свойство нравственного мира? Чем он отличается абсолютно от мира познания и творчества (художественного)?

Есть много систем или сфер этики, и о них недавно с большой остротой писал Н. А. Бердяев в его «Назначении человека». Некоторые из этих систем и сфер очень близко подходят к иным, неэтическим мирам. Но это пограничные, или периферические территории. Кое-что сближает этику с миром познания, кое-что с миром творчества. Известная общеобязательность нравственных законов напоминает всеобщность законов разума. И самое действие обеих норм отличается сходной принудительностью. И там, и здесь звучит: не должен – нельзя иначе! Для Шестова и там, и здесь слышится лязг цепей. Мир искусства рядом с ними представляется (конечно, для потребителя) как царство свободы. С другой стороны, этика и эстетика – сестры, поскольку они имеют дело с миром должного, а познание – с миром сущего. Противоположность, которая в идеальном мире – высшей математики или музыки – не столь явственна, но все же реальна. Искусство и нравственность – создают свой мир, наука его находит. Есть и другое свойство нравственного мира, роднящее его с эстетикой. На нем следует остановиться, так как забвение его всего более дискредитирует мораль. Это свойство -- индивидуализация ценности. Художественное произведение дано не как приложение эстетических законов – существуют ли они или не существуют. Оно создается конкретной интуицией художника, который из данных элементов строит нечто неповторяющееся. Но совершенно подобна ему структура нравственного поступка. Нравственный поступок состоит вовсе не в приложении закона. Последнее имеет место в низшей моральной сфере, соответствующей низшей сфере искусства – почти механической репродукции, готовых клише. Нравственные законы или нормы существуют, – но как правила игры. Хороший игрок выигрывает не потому, что в данной *конкретной ситуации*, связанной правилами, он находит *интуитивно* наилучшее разрешение задачи. Подобная связанность законами материала или условного строя существует и для художника, хотя и в меньшей мере. Не законы определяют нравственное значение акта, а усмотрение оптимальности, т. е. выбора наилучшей из возможностей. Закон

11*

может быть соблюден, но, может быть, даже и нарушен – в редких и крайних случаях, – чего не допускает: игра. Закон не один, их много, и нередко они несовместимы и противоречат друг другу. И, наконец, наряду с законом, существует целый мир живых людей, природы, собственной личности. Последствия, трудно учитываемые, моего акта являются таким же его условием, как и наличие разнообразных законов. Выбор акта, или пути, при таких условиях остается теоретически необычайно труден, хотя в жизни люди, этически одаренные, нравственные таланты или гении, умеют порой находить безошибочно путь из лабиринта. Все это делает нравственную проблематику («казуистику») одной из самых интересных сфер практического разума. Это неправда и вздор, что мораль скучна. Мы способны целый вечер, с трепетом, – и в который раз – переживать моральную проблему Гамлета. Отказываясь от морали, мы закрываем себе путь и к трагическому искусству. А для большинства людей нравственный подвиг есть единственный путь к Царству Божию. Мистическая жизнь, творческое участие в науке и искусстве доступны немногим. Пассивное усвоение научных и художественных ценностей, созданных другими, сциентизм и эстетизм разрушают душу. Но нравственный подвиг доступен для всякого. Каждый может, повторяя его, раскрывая в нем свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоит назвать этической гениальностью. Вот в этой-то всеобщности (в смысле для всех данности, или заданности) и лежит, думается, разгадка особой близости этой сферы к религии. Вот почему в Евангелии Христос говорит так много о том, как относиться к ближнему, и ничего не говорит, как писать стихи или заниматься математикой.

4

Конкретность и индивидуальность нравственного акта, на которой мы настаиваем, еще не составляет ипостасного свойства этики: скорее, это свойство, роднящее с эстетикой. Чтобы понять ее своеобразие, необходимо сосредоточиться на самом понятии нравственного *акта*. Разумеется, нравственная жизнь не исчерпывается актом; она заключает в себе и процесс, орга-

ническую жизнь — роста, совершенствования или упадка, разложения. Но акт составляет самую ее сердцевину. Присмотревшись к мнимо органической жизни души, мы увидим, что она прерывиста, что она вся состоит из актов, которые, если они накопляются в одном направлении, создают впечатление потока, но, если направлены в разные стороны, образуют драматическую основу биографии, превращают ее в поле битвы. Говоря об акте (поступке), мы отделяем его и от душевного расположения (Gesinungsethik) и от внешнего действия (социальная этика). Акт лежит посередине между внутренним и чисто внешним и является настоящей связью между двумя мирами, или исходом личности в мире. Это ее воплощение или (?) объективация. Если я стреляю в человека, я совершаю акт убийства, хотя бы человек, по милости Божией, остался жив. Но, с другой стороны, одно желание убить не делает меня убийцей. Есть момент перехода желания в действие, внутреннего мира во внешний, который является решающим. Нравственный поступок есть акт самоопределения. Человек решает, кто он и с кем он. Это решение иногда может определить всю его жизнь.

Действительно, из понятия акта вытекает его неповторимость, его единственность. Та конкретная ситуация, в которой он должен был совершиться, не повторится никогда. «Бывшее не станет небывшим». Я могу раскаяться в своем поступке, исправить, загладить его — но все это будет уже целью совершенно иных поступков, не равняющихся упущенному мною, но совершенному акту. Может быть, они будут выше его. Покаяние Марии Египетской, наверное, выше ее возможной, но утраченной чистоты. Но нечто совсем иное. Для выбора нам дается один краткий миг, между прошлым и будущим, и этот миг отлагается в вечности. Все настоящее, вся жизнь могут быть представлены, как такой миг — выбора, решения, самоопределения. Или-или. Я могу погубить свою жизнь, «просвистать» ее или пропустить между пальцами, как делаем почти все мы, и могу сделать из нее совершенный акт — спасения, искупления, «обожения».

Можно быть противником учения о вечной гибели — по религиозным мотивам, но нельзя не видеть его связанности именно со структурой нравственной жизни. В порядке только

нравственном — спасение или гибель являются необходимым постулатом самоопределения: или-или. Но здесь как раз мы стоим перед границей этики. Я могу погубить мою жизнь, но Бог может спасти мою погубленную жизнь. Это Его тайна. Вопреки очевидности, вопреки нравственному голосу, я могу верить во всеобщее спасение. Но оно остается тайной иного «эона». В настоящем — приходится жить с сознанием огромного риска, постоянной возможности гибели, зависящей от последствий моих актов.

Здесь, быть может, пролегает самый глубокий ров между моралью и эстетикой (или познанием). Художественное или научное творчество не знают этой роковой неповторимости. Годами, десятилетиями, художник или исследователь могут биться над своей проблемой, приближаясь к ее решению. Можно тысячи раз зачеркивать написанную страницу, перемешивать начатую глину, переписывать полотно. Борьба артиста или мыслителя может быть упорной до отчаяния, — все же она лишена этого рокового сознания — неповторимости. Поэтому процесс создания художественного и научного может быть выражен скорее в терминах органических: созревания, роста, — нежели акта. Лишь редко творец приходит к сознанию, что дни его сочтены, что эта полнота его сил и средств никогда уже не повторится. Тогда его жизнь становится нравственной трагедией. Впрочем, жизнь некоторых трагических художников и является нравственной трагедией: Микель Анджело, Бетховен.

5

Возвращаемся к нравственному акту. Какие мотивы определяют решение, лежащее в его основе? Это решение принимается, во всяком случае, не на основе доводов разума или благоразумия. Наше сравнение с игрой грешит в самом существенном моменте. Когда взвешены все доводы за и против, приняты во внимание все законы и все последствия, человек совершает выбор, повинуясь внутреннему голосу, высшему, чем он сам. Большинство людей называют его своей совестью. Кант называет его нравственным законом. Религиозный человек назовет его голосом Божиим. Совершать нравственный акт — это

значит слышать то, чего хочет от человека Бог – здесь и сейчас (hic et nunc) – в этом конкретном жизненном положении. Бог говорит каждому из нас, Бог говорит всегда, но только надо уметь слышать Его голос. Слишком часто он заглушается голосом страстей, или голосом благоразумия, или голосом почтенных, но гетерономных законов.

С религиозной точки зрения нравственный акт вполне подобен пророчеству. Различие в масштабе, в объеме действия. Пророк слушает волю Божию о целом народе или о Церкви. Слушает и требует действия. Пророчество не предвидение будущего, и не нравственная проповедь, т. е. толкование вечных законов. Пророчество – это откровение воли Божией для сегодняшнего дня. Hic et nunc. В Новом Завете, освобожденные от рабства закону, все призваны к пророческому вниманию голосу Божию – прежде всего в своей личной жизни. «Народ избранный, царственное священство», они не могут быть лишены и пророчества. В Новом Завете оно нередко называется свидетельством. Действительно, каждый наш акт, совершаемый в согласии с высшей волей, может быть назван свидетельством о Христе. Свидетельством того, что мы признаем в своей жизни Его волю превыше всех других законов, одному Царю служим – в служении, которое является одновременно и высшей свободой.

В этом ответ на обычный и достаточно уже опошленный прием дискредитирования этики как низшей сферы, которая легко становится препятствием для духовной или мистической жизни. Всякая частная сфера, обособляясь и становясь самодовлеющей, губит духовность, вступает в противление Богу. Разве иное происходит с красотой и истиной, чем с добром? Но, углубляясь в себя, в свои собственные корни, относительное касается абсолютного: находит себя в Боге. И для нравственной жизни эта связь ее с религиозной еще более очевидна, чем связь других ценностей. Об этом говорит опыт всего человечества, особенно опыт христианства. Только полемика вчерашнего дня могла затемнить столь очевидную истину. В борьбе с обезбоженной моралью русская православная мысль попыталась создать религию без морали. Как это было возможно и что из этого вышло?

6

Поставив в средоточие религиозной жизни молитву и таинство, русское церковное возрождение лишь восстановило истинную иерархию. Но восстановило лишь в ее центре. Отправляясь из этого центра, каково будет строение всей религиозной жизни – а, следовательно, и культуры? Вот основной вопрос русского будущего. Для этого будущего настоящее уже выработало кое-какие схемы, подготовило чертежи. Во всех этих схемах и в жизненных опытах мы имеем определенное строение жизни. Как уже сказано, этике места не предусмотрено. Религиозно-сакраментальный молитвенный центр облекается соответственно литургикой и аскетикой, которые, в общем представлении, уже непосредственно воздействуют на жизнь – «преображают» ее. Литургика и жизнь – слишком большая тема, чтобы ее можно было касаться мимоходом. Достаточно сказать, что сама по себе литургика не решает проблем жизни. Как ни продолжительны православные службы, в своем идеальном исполнении, они все же оставляют промежутки, которые должны быть чем-то заполнены. Высокий, торжественный строй богослужения с его особенным языком делает сам по себе чрезвычайно трудным непосредственное перенесение литургического вдохновения в жизнь. Мост между храмом и жизнью давно разрушен. Кто поможет выстроить его?

На вопросы: как жить, что делать, церковный человек имеет для руководства Устав и Добротолюбие. Нравственное богословие (есть такая наука) как руководство для жизни никому не приходит в голову. Да и что может значить для жизни эта наполовину схоластическая наука, которая дает общие правила, детерминирует Десятисловие, но не решает ни одного частного, т. е. личного, т. е. самого нужного случая? Устав? Но устав – тоже общий закон, и при том ограниченный в своем содержании. Он дает правила молитвы, пищи, отчасти половой жизни. По самой идее своей Устав безличен, чистая гетерономная норма, переживание Ветхого Завета в Новом. Каноника поддерживает социально-церковную жизнь, как гражданский закон государство, но она никого не спасает. Остается аскетика, которая в наше время переживает небывалую экспансию, и хочет

занять в духовной жизни все то место, которое принадлежало (или должно принадлежать) морали.

Аскетика имеет сторону, обращенную к Богу: это школа молитвы, духовной жизни по преимуществу. Но она имеет отношение и к нравственной жизни человека; и только с этой стороны она нас сейчас интересует. Может ли аскетика заменить мораль, понимаемую в указанном выше смысле?

Выше мы доказывали невозможность определения морали в эстетических категориях. Но эстетические категории вполне применимы к аскетике, и это одно уже указывает на их разнородность. «Добротолюбие», конечно, нельзя переводить «любовь к красоте» [a]. Но в этом ошибочном переводе сказывается правильная интуиция. Аскетика есть искусство — создания совершенного человека. Выработанная античной философией техника работы над душевной природой была поставлена в христианстве на служение высшей религиозной задаче — «обожения». Но метод сохранил свой характер — искусства. Аскет в неустанном труде и вдохновении работает над неподатливым материалом своей греховной природы, как скульптор над мрамором. Постепенно, в ежедневном, ежечасном усилии, отсекаются лишние куски, нащупываются истинные линии Богом созданной и человеком загубленной статуи (иконы, образа). Эта работа, поглощающая всего человека, требует затвора в своей духовной мастерской. Изоляция от внешнего мира является необходимым условием сосредоточения. При удаче достигаются изумительные результаты.

Ясно, в чем коренное отличие аскетики и морали. Аскетика не знает актов. Изоляция от мира и искусственная монотонность быта делают почти излишними поступки, заменяя их усилиями. Это не пассивность, конечно; но активность аскета характеризуется непрерывностью, разложением подвига на дифференциалы усилий, при которых почти не остается места для выбора, для решения. Послушание, которое составляет один из законов аскетической жизни, стремится свести к minimum'у неизбежную свободу решения, направив всю нравственную энергию на выполнение предопределенных, не вызывающих сомнения задач.

---

[a] Греческая «Philocalia» означает собрание прекрасных отрывков, антология, хрестоматия, ничего больше.

Конечно, великие решения, жизненные перемены бывают и в жизни аскета. Таково уже первичное отрешение от мира; впоследствии – перемена форм подвижничества, уход в пустыню, разрыв со старцем, или преодоление очень опасного искушения. Нравственный мир вторгается и в жизнь аскета (как и в жизнь художника), он обрамляет ее великими решениями, но не он составляет содержание его подвига.

При выходе из мастерской в мир эта система отказывается служить. Точнее, она является подспорьем, необходимым в духовном закале личности, но она не дает ответа в жизненных конфликтах. В нравственных конфликтах от личности требуется высшая степень объективности: забыть о себе, даже о своем духовном благе, чтобы выполнить то веление правды, с которым Бог обращается к ней. Аскет не привык к такой «внешней» установке; она кажется ему слишком «мирской». Святой, (который уже выше аскетики), конечно, найдет выход во всяком жизненном конфликте. Но средний монах скорее запутается в них.

Большинство из нас не монахи, а люди мира. Но привычка смотреть на конфликты мира глазами аскета убивает их нравственное значение. Существует тенденция уклониться от решения, уйти в тот внутренний мир, где все заранее решено. Внешние поступки признаются заранее малоценными. Там, где аскетика оставляет без помощи, там вступает в свои права жизненная рутина, т. е. рабствование законам мира. Как о Пушкинском поэте, о современном христианине можно сказать:

И средь детей ничтожных мира
Быть может всех ничтожней он.

С той только разницей, что для него нет оправдания, как для поэта в творчестве. В своей религиозной жизни он питается чужими вдохновениями, и единственную доступную для него сферу свободы и творчества – в нравственной жизни – он игнорирует, обходит, предоставляет язычникам.

В этом ключ ко многим слабостям и неудачам нашего церковного возрождения. Здесь объяснение нашей немощи, какой-то бесхребетности, которая поражает при сравнении с активностью злых сил нашей эпохи. Даже христианская молодежь, воспитанная нами, отличается бессилием в исповедничестве, в

проповеди, в защите христианства. Что же говорить о старших «умудренных» или утомленных жизнью. Дух компромисса — оцерковленный, он называется, как известно, «икономией» — надо всем господствует. За отсутствием привычной власти мы ищем опоры в «общественном мнении», в политических силах, если не в партиях, на каждом шагу предавая наше «свидетельство» ради национального, политического и бытового консерватизма. Живя в обстановке безмерной свободы, мы отказываемся ею пользоваться. Вместо того, чтобы вести сильных, будить спящих, звать к покаянию и новой жизни, мы идем с ними, стараясь не отставать, — к общей яме.

Какие перспективы для будущего? Какие надежды на сопротивление еще неведомой, но, наверное, тоталитарно устремленной власти, которая потребует в рабство себе всего человека?

Не будь России, есть от чего придти в отчаяние. Мы почти ничего не знаем о России, о том, что в глубине ее. Но кажется несомненным: каковы бы ни были там направления духовной жизни, «жизнь просто» делает невозможным уклонение от свидетельства, от исповедничества. Там, где мученичество составляет повседневный закон, где от выбора, от решения нельзя спастись ни в храме, ни в келье, там можно быть уверенными в нравственной свободе человека — его творческого и героического акта.

Pierre Pascal.
Avvakum et les débuts du rascol.

PARIS 1938 (618 СТР.)

ФРАНЦУЗСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ о протопопе Аввакуме, большая солидная книга о русском деятеле XVII века, сама по себе — факт изумительный. Он говорит об универсализации русской культуры, совершающейся на наших глазах: или, по крайней мере, в том, что русская культура — в том, что в ней есть самого русского, — перестает быть недоступной для Запада, и, наряду с культурами Индии, Китая, Ислама, входит в новое европейское сознание. Существенно не то, что французский ученый написал об Аввакуме, но то, что его книга совершенно свободна от недоразумений, от ошибок зрения, вызываемых культурной дистанцией. Такую книгу мог бы написать русский ученый университетской школы, да и то лишь при одном условии: личной религиозной связи между автором и его героем. Парадокс заключается в том, что книга, которая могла бы быть написана русским старообрядцем, принадлежит перу католика-француза.

Пьер Паскаль, много лет проживший в Советской России, укрылся от опостылевшей современности в допетровскую Русь. Его собственная религиозность испытала глубокое притяжение со стороны мощного и цельного древне-русского благочестия. И он отдался открывшемуся ему миру без критических сомнений и без всякой конфессиональной сдержанности.

Паскаль знает и любит русский XVII век — вероятно, как никто в наше время. Его книга — настоящий кладезь материалов, зачастую новых и для русского читателя. Вокруг своего героя он сгруппировал десятки, если не сотни, малых портретов-миниатюр его сподвижников, учеников, врагов, современников. Каждое эпизодическое лицо вводится, как в романах Тургенева, со своей родословной и своим послужным списком.

Это, бесспорно, отяжеляет книгу, но увеличивает ее исторический вес. Детали могут жить в памяти и вне общей картины. Я не знаю другой книги, которая давала бы возможность, таким первоначально-биографическим методам (не имеющим ничего общего с biographie romancée [1]) вжиться в наш XVII век. Ценность книги, прежде всего, в богатстве и скрупулезной тщательности деталей, в фактическом повествовании и описании.

Столь же тщательно, как общий исторический фон, выписан образ и рассказана судьба самого Аввакума. Однако нельзя сказать, чтобы истолкование этого образа отличалось полной жизненностью и убедительностью. Дело в том, что автор принадлежит к биографам старой школы, понимающих свою задачу как апологию, почти как панегирик. В данном случае, можно было бы сказать – принимая во внимание лицо героя, – как наукообразную агиографию. Автор не пытается вскрывать противоречий в характере героя, не подчеркивает человеческих слабостей, которые только и могут сообщить убедительность всякому жизнеописанию великого человека. Аввакум для Паскаля неканонизированный святой. Дело его – дело русской и Вселенской Церкви, проигранное в XVII в. и ожидающее своего воскресения.

Для Паскаля раскол – единственное живое место в новой Русской Церкви и единственная связь со Святой Русью древности. Ключи к нему автор находит не в обрядоверии, а в морально и церковно укорененном идеале христианской жизни. Отсюда сближение (едва ли не удачное) русского раскола с янсенизмом. Для Паскаля Аввакум и его друзья – единственные преемники того консервативно-реформаторского движения, которое возглавлялось царским духовником Стефаном Вонифатьевым и самим Алексеем Михайловичем. Никон и новаторы – изменники этому церковному движению, западники и либертины [2], соблазненные прелестью внешней цивилизации, роскоши и власти. Смотря на московскую трагедию глазами староверов, автор отказывается признать какие-либо высокие и христианские мотивы в сближении с Западом, в деятельности таких лиц, как боярин Ртищев и сам Алексей Михайлович. Даже крайний религиозный национализм старообрядчества его не пугает. Католический историк повторяет сочувственно

тирады Аввакума против западников и «латинства». И не только повторяет ради объективности, как неизбежный штрих, но делает из этого национализма один из стержней своего построения.

Такой монизм, приличный в литургической агиографии, делает невозможным постижение исторического процесса, в котором добро и зло никогда не распределяется начисто между партиями и направлениями. Отказываясь признать относительную правду Никона, автор не останавливается перед утверждением: «Depuis Nicon, la Russie n'a plus d'Eglise» (574) [3]; не останавливается и перед отрицанием всякого христианского содержания в русской литературе XIX века (570). Его взгляд на историю приближается к той альбигойско-вальденской идеализации сектантства, которая была некогда модной в протестантской историографии. По отношению к русскому расколу такая оценка в науке применяется едва ли не впервые. В этом, если угодно, можно видеть акт запоздалого (хотя и правосудного) возмездия. Трудно примиримая с католической универсальностью, эта философия и теология раскола, несомненно, найдет признание в известных русских националистических кругах. Но то, что для нас было бы исповеданием фанатизма, для автора-чужестранца и иноверца является лишь выражением слишком пристрастной и доверчивой любви.

Сергиевские листки

Новая серия. №№ 1–2 (1938–9)

Церковные читатели зарубежья давно привыкли к Сергиевским Листкам, издаваемым Братством преп. Сергия при Богословском Институте в Париже. Привыкли к его популярным духовно-назидательным статьям и материалам, расчитанным на среднего благочестивого прихожанина, не искушенного в богословской проблематике. Но за последний год Сергиевские Листки несколько изменили свое направление и содержание. Не отказываясь от старого материала, они дают место и острым, будящим мысль богословским статьям, и при этом связанным с жизненными и культурными темами. Это вводит Сергиевские Листки в более широкий литературный мир и создает неизбежно вокруг них атмосферу пререканий и споров. Нельзя не порадоваться свежести и горению религиозной мысли в статьях некоторых молодых авторов, питомцев Богословского Института. Мы не избалованы ни высокой интеллектуальностью, ни свободолюбием нашей молодежи. Тем радостнее приветствуем новый плод нашей богословской школы. Отметим в № 1 (новой серии) статьи, посвященные еврейскому вопросу В. Дубревского и Е. Ламперта, с разных сторон освещающие религиозную трагедию Израиля. Далекие от распространенного ныне антисемитизма, они глубоко и мистически ставят тему призвания Израиля и разрыва между ним и его Спасителем. Что эти статьи попали в больное место русской религиозной совести, показывают письма читателей, выдержки из которых приведены в № 2. Ответы читателям, по нашему мнению, принадлежат к самому интересному и сильному в журнале. № 2 печатает, сверх того, и два богословских этюда тех же авторов: Дубревского о «вечных мучениях» (новый — конечно, спорный — опыт эсхатологии) и Ламперта «Се человек», — о религиозном, первохристианском корне гуманизма, ныне поруганного.

Г. П. ФЕДОТОВ

По обычаю, мы должны были бы пожелать дальнейшего успеха журналу и молодым его руководителям, если бы не катастрофа войны, которая делает продолжение издания почти безнадежным.

Примечания

Во второй том полного собрания сочинений Георгия Петровича Федотова вошли статьи, созданные им во второй половине 20-х — начале 30-х годов. Составитель включил во второй том все статьи из журнала «Путь», начиная с первого номера вплоть до предпоследнего — шестидесятого, кроме двух статей: «Мать-земля» будет включена как приложение к седьмому тому («Стихи духовные»), а статья «Трагедия древнерусской святости» как приложение к восьмому тому («Святые древней Руси»). В этот том включены также статьи из журналов «Православная мысль» и «Вестник Русского Христианского Студенческого Движения». Сохранен хронологический принцип составления, но учитывался и тематический — в него не вошли публицистические статьи мыслителя, созданные им в этот же период, но опубликованные в других эмигрантских изданиях. Они войдут в четвертый том. Наиболее важные статьи тома — историософские, посвященные положению Русской Церкви. Г.П.Федотов оказался одним из немногих церковных мыслителей зарубежья, который не только верно понимал сущность трагедии Русской Церкви, гонимой большевиками, но сумел предсказать грядущие искривления и болезни церковного организма.

О Русской Церкви

Статья написана Федотовым сразу после того, как он покинул Россию. Она была опубликована в № 2 журнала «Путь», который был только что основан Н.А.Бердяевым. Размышления и свидетельства Федотова особенно ценны тем, что в них нашли отражение живые впечатления автора, активно участвовавшего в непростой религиозной жизни подсоветской России. Приходится поражаться тонкому и верному анализу происходивших в России перемен. Эта статья — один из наиболее важных свидетельских документов о мученической эпохе Русской Церкви. В ней нашли отражение и движение «живоцерковников», инспирированное ГПУ, и жизнь братств и сестричеств со всеми их положительными и негативными сторонами, и жизнь городского и сельского духовенства. Федотову пришлось несколько лет прожить в Саратове, бывать в селах и деревнях, тесно общаться с духовенством. Поэтому его свидетельства — это не досужие домыслы, а живой опыт общения. Он не примыкал ни к консервативному, ни к либеральному течению в Церкви. Это позволило ему сохранить объективность.

[1] Федотов напоминает о проблеме «имяславия», которая привлекла внимание российского общества в 1913 году. В 1907 году в Баталнашинске

вышла книга схимонаха Илариона «Беседы двух старцев-пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец через молитву Иисусу Христу, или Духовная деятельность современных пустынножителей». В 1910 и 1912 годах появились переиздания, причем второе — исправленное и значительно дополненное — вышло в Москве. Оно было переиздано Марфо-Мариинской обителью, созданной великой княгиней Елизаветой Федоровной, сестрой императрицы. Второе издание называлось проще — «На горах Кавказа». В книге отец Иларион изложил собственный духовный опыт отшельника, точнее — созерцательные переживания при умной молитве. Русская, а также восточная монашеская традиция, восходящая к первым векам христианского подвижничества, ориентирует человека, целиком посвятившего себя Богу, на длительное — в идеале постоянное — молитвенное призывание Имени Господа Иисуса Христа. На книгу резко отреагировали русские подвижники Афона. Началось разделение. В защиту «Имяславия» выступил иеромонах Антоний (Булатович), в прошлом гвардейский офицер, имевший доступ к императорскому двору. Он опубликовал несколько книг в защиту «имяславия». В споры вмешалось российское правительство. Святейший Синод послал на Афон архиепископа Никона (Рождественского), а позже военные корабли. Разбирательство закончилось избиением «имяславцев» и депортацией около тысячи монахов с Афона. Их в определении Синода назвали «еретиками» и призвали к покаянию. Против подобного решения Синода резко выступили русские публицисты — Н.А.Бердяев, М.А.Новоселов, С.Н.Булгаков, Ф.Д. Самарин и другие. Предполагалось, что на Поместном Соборе 1917-1918 гг. проблема «Имяславия» будет рассмотрена, но большевистские гонения прервали работу Собора. Доклад по проблеме «имяславия» готовил тогда уже священник Сергий Булгаков. Посмертно его материалы, посвященные проблеме «имяславия», были изданы в Париже — «Философия Имени» (Париж, 1953). Проблемы «имяславия» живо волновали российскую интеллигенцию как в предреволюционный период, так и после революции. Однако в начале 20-х годов они были оттеснены нарастающими большевистскими гонениями на Церковь. Более подробно события, связанные с «Имяславием», освещены в монографии С.С.Бычкова «Императорская Россия и Православная Российская Церковь. 1900–1917 гг.», М., 1998.

Об антихристовом добре

Статья впервые опубликована в 5 номере журнала «Путь», 1926 г.

Написание статьи, в которой он полемизирует с пророческим видением близкого конца света Владимиром Соловьевым, продиктовано спорами с эмигрантскими мыслителями. Для многих крушение российской империи, большевистские гонения на Русскую Церковь явились как бы исполнением пророчеств Владимира Соловьева, начертанных им в «Трех разговорах». Федотов вполне убедительно показывает, что образ антихриста в «Трех разговорах» скорее литературен, нежели опирается на церковную и святоотеческую традиции. Федотов убедительно показывает, что зло в XX столетии уже не маскируется, не прячется под маской добродетели и цер-

ковности, но приходит открыто и даже гордится своим сатанинским началом. Ненависть (в том числе классовая) большевиками почиталась добродетелью. Внутренний опыт, накопленный Федотовым за 8 лет жизни в советской России, подсказывал ему, что многие прозрения Владимира Соловьева не сбылись, и крушение российской империи – отнюдь не предвестие конца света.

[1] От лат. caritas – уважение, расположение, любовь. В.Соловьев имеет прежде всего в виду, что этика антихриста посвящена служению ближнему.

[2] «Филозой» – любитель животных (*др.-греч.*).

[3] Вильгельм Вейтлинг (1808–1871), немецкий рабочий, участник европейского коммунистического движения, трактовал коммунизм как царство всеобщего равенства и общей собственности. Считал, что в революциях основная роль принадлежит деклассированным людям, так называемым люмпен-пролетариям.

[4] Деян. 17, 22–23.

О стиле в проповеди

Впервые опубликована в журнале «Вестник русского христианского студенческого движения», №2 за 1926 г.

В статье четко и кристально выражены принципы миссионерского служения в обезбоженном мире. Прошло 70 лет со дня ее написания, но при чтении возникает ощущение, что она создана нашим современником. Неоцениемое пособие для современных миссионеров.

Религиозный путь Пеги

Впервые опубликована в журнале «Путь», №6 за 1927 год. На русском языке это до сих пор единственная статья, посвященная яркому и талантливому французскому поэту Шарлю Пеги (1873–1914).

[1] Настоящий маленький русский человек, как у Толстого (*франц.*)

[2] Досл. «Журнал, выходящий один раз в две недели». Онбыл основан и издавался Пеги совместно с Роменом Ролланом. В этом журнале, в частности, было впервые опубликован с 1904 по 1912 гг. знаменитый роман Р. Роллана «Жан-Кристоф».

[3] «До́ма» (*франц.*)

[4] Жак Маритен (1882–1973) – французский религиозный философ, представитель религиозного течения, получившего название «неотомизма». Был учеником Анри Бергсона, в 1906 г. принял католицизм. Друг Пеги.

[5] В мире столько бесполезных страданий («Тайна харизмы Жанны Д'Арк») (*франц.*).

[6] Католическая Церковь до недавнего времени заносила антихристианские произведения в Индекс запрещенных книг, т.е. тех, которые не рекомендовалось читать католикам.

[7] «Дрейфусизм» – общественное течение в поддержку французского офицера еврейского происхождения А. Дрейфуса, который служил в Генеральном штабе и был в 1894 году обвинен в шпионаже в пользу Германии. Несмотря на отсутствие доказательств, Дрейфус был осужден на пожизненную каторгу. В деле Дрейфуса резко проявились антисемитские настроения французского общества. Пеги выступал в защиту Дрейфуса. Дело приобрело широкий общественный резонанс, вышло за пределы Франции. Под давлением общественности приговор был пересмотрен, и Дрейфус в 1899 году был помилован, а в 1906 реабилитирован.

[8] «Ave Maria» – ангельское приветствие, молитва «Богородице, Дево, радуйся».

[9] Букв. Дева Мария, мать докторов. Пеги было трудно поверить, что Дева Мария покровительствует философам.

[10] «Радуйся, Царица» (*лат.*), антифон Богородице, один из наиболее популярных в католической Церкви. Написан в XI–XII вв.

[11] В 1640 г. голландский богослов К.Янсений опубликовал книгу о блаженном Августине. Янсений утверждал, что Христос пролил Свою кровь не за всех – в этом он был близок к мыслям Кальвина. Янсений противопоставлял истинно верующих массе церковных людей, веровавших по привычке. Книга Янсения в 1642 году была осуждена папой Урбаном VIII, а в 1653 году булла папы Иннокентия X осудила отдельные тезисы его учения. Во Франции Ж.Дювержье де Оран, более известный как аббат Сен-Сиран, создал в столичном аббатстве Пор-Рояль общину янсенистов. Пор-Рояль во второй половине XVII века стал центром французской культуры. Против янсенистов во Франции были применены жесточайшие репрессии как со стороны королевской власти, так и со стороны иезуитов. Янсенистов защищал Блез Паскаль. После Великой французской революции янсенизм исчез во Франции, но в Голландии янсенистская церковь, формально отделившаяся от католической, существует доныне.

Зарубежная церковная смута

Впервые опубликована в 1927 году, в №7 журнала «Путь». Это одна из первых попыток осмыслить суть раскола, произошедшего в 1926 г. в Сремских Карловцах, в Югославии. Русская Православная Церковь за рубежом оказалась расколотой на две части. Раскол, стремившийся восстановить монархический строй в России, возглавил митрополит Антоний Храповицкий, один из кандидатов на патриарший престол на Поместном Соборе 1917–1918 гг. Митрополит Евлогий Георгиевский, управлявший православными приходами в Западной Европе, покинул Собор в Карловцах, как только понял, что его стремятся вовлечь в политические игры. Митрополит Евлогий понимал, что политики правого толка (Высший монархический Совет), игравшие решающую роль на этом Соборе, в конце концов приведут к разрыву с Матерью-Церковью в советской России.

Раскол наметился еще в 1924 году, когда митрополит Евлогий выступил с резким заявлением, обращенным к Архиерейскому Собору в тех же Карловцах: «Указом Св. Патриарха Всероссийского №348, от 5 мая 1922 года,

управление всеми русскими заграничными приходами сохранялось за мною, причем мне предлагалось представить соображения о порядке управления русскими заграничными церквами. Согласно этому указу, и имея в виду идею церковного единства, я предложил Русскому Архиерейскому Собору 1923 г. такую организацию управления вверенной мне епархии, при которой она, находясь в каноническом единстве со всеми другими заграничными епархиями, сохраняла бы свою внутреннюю автономию, я полагал, что таким образом лишь в малой мере осуществятся те широкие полномочия, какие лишь мне одному были представлены Святейшим Патриархом. Только что принятое большинством голосов постановление я считаю нарушением воли Святейшего Патриарха» («Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия». Париж, 1947, с. 608). Окончательный разрыв произошел в 1927 году, когда Архиерейский Собор в Карловцах заочно вынес решение о запрещении в священнослужении митрополита Евлогия. Статья Г.П.Федотова – отклик на решение Собора в Карловцах.

[1] Белая Криница – город, в предреволюционный период находившийся на территории Австро-Венгрии, столица русского старообрядчества, где находилась кафедра старообрядческого правящего епископа. Здесь происходили рукоположения священников и епископские хиротонии старообрядцев «поповского толка».

Irenikon

Впервые опубликована в журнале «Путь» №7, 1927 г. Irenikon был основан о. Ламбером Бодуэном (1873–1960), бельгийским монахом-бенедиктинцем. Он основал в 1925 г. в Бельгии в местечке Амэсюр-Мез обитель, богослужение в которой совершалось на латыни и церковнославянском (византийская литургия). Сейчас эта обитель известна как Шевиньонская. В 1926 г. Ламбер начал издавать журнал «Irenikon» (от греч. εἰρηνικός – мирный, миролюбивый). Находясь в эмиграции, Федотов продолжает пристально следить за церковными событиями, происходящими в России. Он обращает внимание читателей журнала «Путь» на католическое издание, в котором на самом деле содержатся важные публикации о мученичестве Русской Церкви в СССР. Это издание важно и для современных историков, пытающихся в конце XX века воссоздать картину жесточайших гонений на христианство в СССР.

Св. Геновефа и Симеон Столпник

Впервые опубликована в журнале «Путь» №8 за 1927 г. Один из первых опытов блистательного сопоставительного анализа двух житий четвертого века. Важность подобного рассмотрения заключается в том, что Федотов обнаруживает, при многих существенных различиях, единство пути христианских подвижников Востока и Запада.

Примечания

[1] Хлодвиг (ок. 446–511) – с 481 г. король салических франков, из рода меровингов. Завоевал почти всю Галлию, положив начало Франкскому государству. Королева Клотильда – жена Хлодвига.

[2] Пюви де Шаванн (1824–1898) – французский художник, более известный своими монументально-декоративными работами. Ему принадлежит величественное панно – «Жизнь св. Женевьевы», которое упоминает Г.П.Федотов.

[3] Ex voto (*лат.*) – по обещанию, по обету.

[4] Комит – чиновник в Византии, заведовавший сбором царских даней, иногда – градоначальник.

[5] Слишком шокирующим с нашей западной точки зрения (Делеэ) (*франц.*)

Carmen saeculare

Первая публикация в журнале «Путь», №12 за 1928 год. Название (латынь) – юбилейный гимн, который был написан в 17 г. до Р.Х. Горацием для «вековых» игр, справлявшихся раз в 110 лет в честь подземных богов. При Августе они посвящались главным богам римского пантеона – Юпитеру, Юноне, Аполлону и Диане. Гимн исполнялся 27 мальчиками и 27 девочками. Федотов не случайно так озаглавил свою первую собственно культурологическую статью. В ней явно прослеживается полемика с книгой Освальда Шпенглера «Закат Европы» (первый том вышел в 1918 г., второй – в 1922 г.). Исследование Шпенглера проникнуто историческим пессимизмом и предрекало гибель современной цивилизации и культуры. Федотов, недавно вырвавшийся из тоталитарной России, обогащенный опытом как личных страданий, так и наблюдениями за необычными путями современной культуры, загнанной большевиками в подполье, полемизирует со Шпенглером.

Он противопоставляет его печальному видению исторический оптимизм, основанный на пророческом прозрении. Он стремится освятить все проявления и достижения человечества – от спортивных достижений до технических открытий. Это не означает, что Федотов без разбора приемлет все. Но он, заглядывая в будущее, предрекает, что лучшие достижения человечества все же послужат строительству небесного Иерусалима. Впоследствии, уже в послевоенные годы, эти прозрения Федотова разовьет другой русский мыслитель – протоиерей Георгий Флоровский. Эта статья предвосхищает позднейшие исследования европейских культурологов и социологов – в первую очередь Ортеги-и-Гассета и др. Его меткие замечания о психологии масс, пробужденных стихией революции, доныне остаются константами социологии.

[1] Федотов употребляет слово «агонистика», основываясь на современном ему употреблении французского – agonie, которое, в свою очередь, основывалось на греческом ἀγωνία – бой, борьба. В современном русском этот термин вытеснен английским «спорт».

[2] Homo Europaeus – человек европейский. Федотов не случайно употребляет этот термин, впервые введенный им самим. Он стремится

подчеркнуть, что европейская цивилизация имеет свои, неповторимые культурологические черты, наложившие отпечаток на архетип европейца.

[3] Букв. тевтонская ярость.

[4] Гетерии — товарищества, содружества. Фиасы (от греч. Θίασος) — собрание, совершающее в честь какого-либо бога процессию.

[5] Имеется в виду Великая французская революция.

[6] Сен-Симон Клод Анри де Рувруа (1760–1825) — граф, французский мыслитель, социалист-утопист. Он считал, что движущими силами исторического развития человечества являются прогресс технических знаний, науки и религии. Основные черты будущей, как он называл «промышленной системы» — обязательный труд, единство наук и промышленности, научное планирование хозяйства, распределение по способностям. Он считал, что в будущем обществе сохранится частная собственность. В книге «Новое христианство» (1825) он декларировал, что его цель — освобождение рабочего класса, но видел ее осуществление в создании новой религии, основанной на том, что «все люди — братья».

[7] Перекличка с идеями русского поэта и мыслителя Вячеслава Иванова, посвятившего религии Диониса несколько исследований. Он противопоставлял стихийное начало, которое, как он считал, в греческой мифологии олицетворял Дионис, разумному аполлоническому началу, которое было олицетворено в кулье Аполлона.

[8] High Church — крыло англиканской Церкви, близкое к католицизму.

[9] Species (*лат.*) — букв. виды, в биологическом значении этого слова.

Св. Мартин Турский — подвижник аскезы

Первая публикация в журнале «Православная мысль» №1 за 1928 год. Эта статья — первый приступ Г.П.Федотова к проблемам святости и агиографии. Преподавая в Свято-Сергиевском богословском институте, он постоянно сталкивался с неисследованностью этой проблемы для многих ученых, критически исследовавших Священное Писание, агиография оставалась все же «запретным плодом», до которого не осмеливались касаться историки и богословы. Федотов одним из первых чрезвычайно бережно, не оскорбляя религиозных чувств христиан, остро критически исследует агиографические памятники. Житие святого Мартина, созданное Сульпицием Севером, стало первым опытом молодого ученого. Суть исследования можно обозначить словами Гюисманса: «Когда Бог создает святого, сатана творит его биографа».

[1] Иоанн Кассиан (вторая половина IV в. — 435 г.). В молодости жил и учился а Палестине, основную часть жизни провел неподалеку от Марселя, в Галлии. Вскоре после смерти св. Мартина между 400 и 410 гг. св. Гонорат основал монастырь на острове Лерине неподалеку от Канн. Монахами были большей частью образованные люди из высшего сословия и поэтому многие из них стали впоследствии епископами. Влияние св. Мартина на монастырь было достаточно сильным. Святой Бенедикт Нурсийский (480–547) считается отцом и законодателем» западного монашества.

[2] Сульпиций Север строит свое жизнеописание согласно с канонами античной риторской школы, где обязательно присутствует «теза» и «антитеза».

[3] Acta Sanctorum (*лат.*) — в данном контексте «Жития святых» (букв. — деяния).

[4] Имеется в виду бельгийский ученый и богослов о. Делеэ, за работами которого внимательно следил Федотов.

[5] Филиации (*франц.*) — связь, преемственность.

[6] многих из них впоследствии мы видим в качестве епископов. В самом деле, где та община или церковь, которая бы не желала иметь у себя священника из монастыря Мартина? (*лат.*).

[7] «Монашеская жизнь в Галлии» (*франц.*).

[8] Hors-d'oeuvre — пристройка (*франц.*).

[9] апостольская власть (*лат.*).

[10] един с апостолами и пророками (*лат.*).

[11] и заслуженно сей Сульпиций с апостолами сравнивает и с пророками этого человека, который во всем им подобен (*лат.*).

[12] в этом сонме праведников нет того, за кем он второй (*лат.*).

[13] утверждаю, что никогда ни с чьими заслугами нельзя будет сравнить добродетель этого мужа (*лат.*).

[14] не вспомнить никого, кто бы воскресил мертвого (*лат.*).

[15] никто из них (пустынножителей) не повелевал смертями (*лат.*).

[16] что... со властью и воистину как апостол пребывал (*лат.*).

[17] повелевает... властным словом (птицам) — с тем повелением... обратился к птицам, каким обычно демонов в бегство обращал (*лат.*).

[18] и страданием не побежден, и смертью не побеждаем (*лат.*).

[19] с огненным ликом, сверкающими очами, власами пурпурными (*лат.*).

[20] тяжкая ноша меня... ведет в Тартар. Однако жива надежда, единственная, последняя: что́ сами по себе получить не умеем, так молитвой за нас Мартина заслужим (*лат.*).

[21] кое-какими знамениями многих в соблазн вводил (*лат.*).

[22] многими знамениями (*лат.*).

[23] собственных флюидов (*франц.*)

[24] крестным знамением (*лат.*).

[25] во имя Мартина (*лат.*).

[26] угрожавшую опасность отвел молитвой (*лат.*).

[27] когда однажды погрузился в молитву (*лат.*).

[28] некоторое время молился (*лат.*).

[29] привычное оружие (*лат.*).

[30] известная защита (*лат.*).

[31] известная помощь (*лат.*).

[32] захотел и остановиться заставил — пожелал и уйти позволил (*лат.*).

[33] мало того, что сам Мартин творит чудеса: верьте мне, потому что другие во имя его многое сотворили (*лат.*).

[34] величие и достоинство (*лат.*).

[35] представьте только это упорство и самообладание в воздержании и в постах, силу в бдениях и молитвах, ночи, проведенные им как дни, и что не было у него времени, свободного от труда (*лат.*).

[36] с величайшим постоянством упорствуя в трудах, он оставался таким же, каким был вначале (*лат.*).

[37] сила в борьбе, терпение в ожидании, невозмутимость духа в страдании (*лат.*).

[38] всегда одно выражение лица в радостях и печалях (*лат.*).

[39] и являя какую-то небесную радость в лице, он, казалось, был вне человеческой природы (*лат.*).

[40] всегда с веселым видом (*лат.*).

[41] никогда печаль не омрачала его лица воспоминанием о грехе (*лат.*).

[42] со скорбью указывал на обман, причиненный дьявольским искусом (*лат.*).

[43] скорбный, горько жаловался, что сочетался он с грехом... ангел: по заслугам, говорил, Мартин, ты сокрушен... в слезах (*лат.*).

[44] более достойная жизнь (*лат.*).

[45] если ты сам, несчастный, прекратишь преследование человеков и если в делах своих во время сие, когда близок судный день, покаешься, то, воистину уповая на Господа Иисуса Христа, я обещаю тебе милосердие (*лат.*).

[46] куда бы ты ни пошел и за что бы ни принялся, дьявол будет мешать тебе (*лат.*).

[47] привычно имя креста устам его (*лат.*).

[48] со спокойным лицом, радостным видом (*лат.*).

[49] со взором... и руками, всегда устремленными к небесам, не освобождал он свой непреклонный дух от молитвы (*лат.*).

[50] его внутреннюю жизнь и ежедневные размышления и дух, всегда устремленный к небесам, никогда и никакими — истинно говорю — никакими не изъяснить словами(*лат.*).

[51] Я воин Христа, мне не позволено воевать (*лат.*).

[52] небрежение (*лат.*).

[53] смирение (*лат.*).

[54] Мартин, еще будучи оглашенным, этою одеждой укрыл меня (*лат.*).

[55] Мартин, бедный и скромный, на небеса богатым восходит (*лат.*).

[56] известный своей любовью к бедности и смирению (*лат.*).

[57] то же в сердце его было смирение, что и в одежде его небрежение (*лат.*).

[58] это не в его силах... он не достоин (*лат.*).

[59] У паризиев — прокаженного с отталкивающей внешностью (все кругом были от него в ужасе) поцеловал и благословил (*лат.*).

[60] весь всегда в Господе, истекал из глубин милосердия (*лат.*).

[61] Он почти усомнился, что предпочесть, потому что ни этих людей покидать, ни от Христа быть отделенным долее не хотел... говорят, заплакал (*лат.*).

[62] сверх меры гордый знанием суетных предметов (*лат.*).

[63] сколь усерден, сколь деятелен он был, сколь быстро и легко излагал сложные вопросы Писания: никогда, не из чьих уст я не слыхивал столько учености, столько глубокой проницательности и такой чистоты речи (*лат.*).

[64] читателям не понравится необработанный слог (*лат.*).

[65] Но нам неизвестно то, что мог осознавать в себе лишь он сам (*лат.*).

[66] служил только, так сказать, по названию (*лат.*).

[67] однако не по своей воле (*лат.*).

[68] царское имя, почти всем свободным народам ненавистное (*лат.*).

[69] глупость всех царей, которые присваивают себе божественное достоинство (*лат.*).

[70] они после своих триумфов в лютый тартар низвергаются (*лат.*).

[71] чтобы из-за этого тщеславие какое или надменность тайком не закрались (*лат.*).

[72] страшное и неслыханное нечестие, чтобы дела церкви судья века сего рассуживал (*лат.*).

[73] страшным примером (*лат.*).

[74] на виду было позорное раболепие со стороны всего окружения принцепса, а священническое звание подчинило себя развращенной непостоянством царской клиентеле (*лат.*).

[75] Синтез епископской властности и монашеской строгости (нем.).

[76] Мартин живет среди несогласных клириков, среди обозленных епископов, в почти ежедневных оскорблениях (*лат.*).

[77] немногие, однако, и некоторые из епископов... нечестиво противились (*лат.*).

[78] рассказывали, что те, кто его чуть ли не преследовал, пусть их было и немного, были, однако, не кто иные, как епископы (*лат.*).

[79] императора уже почти вынудили предать Мартина той же участи, что и еретиков (*лат.*).

[80] и нас самих многие (епископы) облаивали (*лат.*).

[81] вероломству священников решительнейше противостоял всего лишь один (*лат.*).

[82] кто общается с людьми, тот не может общаться с ангелами (*лат.*).

[83] называя себя несчастными, если кто долго в многолюдном собрании, где приходится терпеть общение с людьми, пребудет (*лат.*).

[84] Т.е. аскезы, полной борьбы как с внешними, так и с внутренними искушениями.

[85] Нет сомнения, что антихрист, злым духом зачатый, уже родился, уже дорос до отроческих лет (*лат.*).

[86] От родителей, в отношении мирского звания не последних (*лат.*).

[87] Стилистический прием, выражающий или остроумное заключение эпиграммы, басни или анекдота, или же неожиданное разрешение сюжета.

[88] Апатия, бесстрастие — идеал, к которому должен стремиться философ-стоик.

Агиография

Первая публикация в журнале «Православная мысль» №1 за 1928 год. Федотов в годы эмиграции внимательно следил за работами зарубежных богословов. Особенно его внимание привлекали работы, посвященные проблемам агиографии и святости. Этим интересом обусловлена его ре-

цензия на книгу о. Делеэ. Подступая к основному труду предвоенного периода «Святые Древней Руси», он внимательно изучает все то, что было наработано зарубежными исследователями.

[1] Дибелиус Мартин (1883–1947) – немецкий протестантский исследователь Нового Завета, участник экуменического движения, руководитель комиссии «Вера и устройство». С 1915 года и до последних дней преподавал в Гейдельбергском университете Священное Писание (Новый Завет). Дибелиус был одним из основоположников школы «истории форм». Прославился книгой, которую упоминает Федотов, – «История евангельских форм» (1919). Дибелиус считал, что аскет должен строго разграничивать историческую, научную и богословские точки зрения: «Они принадлежат двум различным уровням и чем больше свободы сохранит ученый, тем больше у него будет возможности выделить и подчеркнуть сверхисторическое содержание Нового Завета». В 50-х годах нашего столетия взгляды Дибелиуса и его сторонников подверглись пересмотру. Школа «истории редакций» отвергла его оценку евангелистов просто как собирателей преданий и доказала, что все они имели собственное богословие.

[2] Рихард Рейценштейн (1861–1931) – немецкий протестантский историк религии и филолог. В библеистике известен как представитель религиозно-исторической школы. Исследуя гностицизм и эллинистические мистерии, он пытался найти в этой среде ключ к пониманию апостола Павла и раннехристианского богословия. Протоиерей Александр Мень считает, что «взгляды Рейценштейна способствовали развитию радикальных теорий происхождения христианства, и в то же время его работы внесли определенный вклад в изучение языческой среды апостольского времени» (Словарь по библиологии, в 7 т., 1988. Машинопись).

[3] Основатель школы болландизма, бельгийский иезуит Жан ван Болланд (1596–1665), первый издатель многотомных «Житий Святых». Первый том этого издания был опубликован в Антверпене в 1659 году. Расцвет деятельности болландистов выпадает на период с 1659 по 1793 годы. Болландистами в Антверпене был основан специальный музей, в котором были сосредоточены обширнейшие материалы по агиографии.

[4] Герман Узенер (1834–1905) – немецкий филолог и религиовед, профессор Боннского университета. Основная работа – «О божественных именах» (1896).

Изучение России

Первая публикация в Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения №2 за 1928 год. Статья адресована эмигрантской молодежи и является своеобразным credo Федотова-педагога. Не стоит забывать, что большую часть жизни он посвятил воспитанию молодежи. Педагогическое призвание Федотов ценил весьма высоко и дорожил возможностью преподавать. Русское Христианское Студенческое Движение – пока еще недостаточно изученный феномен. Оно возникло в дореволюционный период, в начале XX столетия и связано с именем и деятельностью Джона

Мотта (1865–1955), секретаря Всемирной студенческой христианской федерации. Поначалу оно распространялось среди евангельских христиан (баптистов), но впоследствии охватило и православную молодежь. Расцвет деятельности YMCA падает на период довоенной эмиграции. Н.М.Зернов писал: «Среди различных форм сотрудничества русских и западных христиан особое место принадлежит издательству YMCA-Press в Париже. Оно публиковало журнал «Путь», издаваемый Бердяевым, и печатало книги на религиозные и философские темы. Благодаря издательству духовные и интеллектуальные плоды русского возрождения не пропали для будущего. Длинный список изданий YMCA содержит крупнейшие работы многих русских религиозных писателей, получивших возможность свободно выражать свои убеждения, не стесненные цензурой. Не только Русская Церковь, но и все христианское общество должно быть признательно доктору Джону Мотту и Г.Г.Кульманну – инициаторам русской YMKA-пресс» (*Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 281).

[1] Евразийцы – Г.Вернадский, П.Сувчинский, П.Савицкий, кн. Н.С. Трубецкой, П.Бицилли, Л.Карсавин, Н.Алексеев, Н.Клепинин, Г.Флоровский. Первое публичное выступление евразийцев относится к 1921 году, когда в Софии вышел сборник статей под названием «Исход к Востоку». «Евразийцы предлагали признать в русской культурной и духовной жизни наличие азиатских элементов и не смотрели на татаро-монгольское нашествие как на варварскую и враждебную силу, нарушившую развитие исконной русской культуры. Они не считали Западную Европу носительницей единственно возможной прогрессивной культуры и не видели в подражании Европе единственно возможный для России путь культурного развития... Почитание Русской Церкви не мешало им, однако, высоко ценить культурные достижения азиатских народов, которые также участвовали в создании русского государства. Евразийцы утверждали, что монголы научили русских строить многонациональное государство на основе национальной и религиозной терпимости. Они считали также, что опыт коммунистического строительства является органическим звеном в цепи развития евразийских народов и признавали положительными некоторые достижения нового строя» (*Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 234–235).

[2] Первая заявка огромной темы, раскрытию которой Федотов посвятил последние десятилетия своей жизни. Его двухтомный труд «Русское религиозное сознание», написанный по-английски и завершенный уже после Второй мировой войны в США, посвящен именно этой проблеме. См. тт. 10 и 11 Собрания сочинений.

Национальное и вселенское

Первая публикация в Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения №6 за 1928 год. Статья обращена в первую очередь к эмигрантской молодежи и продиктована стремлением понять религиозный смысл

русской эмиграции. В то время как монархисты вкупе с деятелями Белого движения стремились объединить усилия для освобождения России от ига коммунистов, Федотов, реалистически оценивая ситуацию, очертил путь и цели, стоящие перед российской эмиграцией.

[1] Это цитата из зачина Жития преподобного князя Феодора Ярославского, XV век.

[2] Федотов творчески развивает мысли Макса Мюллера, высказанные им еще в 1870 году в лекциях «Введение в науку и религию». Он считал, что «семитские языки по причинам, о которых я говорил выше, пострадали меньше от мифологии, чем арийские языки: достаточно прочитать первые главы книги Бытия для того, чтобы осознать, что мы никогда правильно не поймем этот древний язык, если не будем учитывать влияние древнего языка на древнюю мысль» (*Мюллер М.* Введение в науку и религию // Классики мирового религиоведения. М., 1996, с. 57).

[3] Эсперанто – искусственно созданный людьми язык с целью разрушить языковые преграды.

[4] Рабом негодным (*церк.-слав.*).

Третий Клермон

Впервые опубликована в Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения №9 за 1928 г. Первый съезд представителей русских студентов в Европе проходил в Чехословакии, в городе Пшерове с 1 по 8 октября 1923 года. Именно на этом съезде было решено объединить усилия и создать Русское христианское движение в изгнании. Второй съезд уже Русского христианского студенческого движения прошел также в Пшерове в 1924 году. Третий – в Аржероне, во Франции,в 1924 году, четвертый – в Чехословакии, в Моравска Тшебове, в 1925 году, наконец, в Хопове, в Югославии, третий общий съезд, в 1926 году. На съезде в Хопове рассматривалось Постановление Карловацкого Синода, в котором консервативная часть епископата объявила американские интеркофессиональные организации, которые помогали движению, враждебными Русской Православной Церкви и в своей основе масонскими. Несмотря на то, что подобная точка зрения епископов была в целом отвергнута большинством молодежи и видных богословов, присутствовавших на съезде в Хопове, все же в ряды Движения был внесен раскол. «Перед началом пятого общего съезда, проходившего в Клермоне (Аргонн, Франция) 12–19 сентября 1927 года, секретари Студенческого движения получили письмо от братства преподобного Серафима в Белграде, объявляющего о своем решении выйти из РХСД. С количественной точки зрения это не было большим ударом. Движение насчитывало около 600 членов, и около 1000 студентов были так или иначе с ним связаны, поэтому потеря 50 членов была не столь болезненной. Но раскол изнутри существенно изменил характер Движения. Наступил поворотный момент в его истории и в церковной жизни эмигрантов» (*Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 245–246).

Третий съезд в Клермоне, которому посвящена статья Федотова, был не всеобщим, а местным. Он проходил в кризисных условиях, вызванных внутрицерковным расколом в эмиграции. Поэтому на съезде не присутствовали многие видные русские богословы.

[1] Абсеинтизм – от лат. absens, отсутствующий. Этим термином на Западе называют массовое уклонение избирателей от участия в выборах, когда они лишены возможности выдвигать своих кандидатов.

[2] Упоминается архиепископ Владимир Тихоницкий (1873–1959), эмигрировавший из России в 1917 году. После войны стал митрополитом Ницким, а после кончины митрополита Евлогия Георгиевского принял управление Западно-Европейским экзархатом.

[3] Благодать Божия была почти осязаема (*франц.*)

[4] Иеромонах Лев Жилле (1893–1980) – французский православный церковный писатель. Утратив в студенческие годы веру, он обрел ее в годы Первой мировой войны, когда в немецком плену познакомился с русскими православными, которые так же, как и он, томились в плену. Большое влияние на него оказал Достоевский. В 1924 году он принял постриг в бенедиктинском монастыре в Фарнборо. Позже он отправился во Львов, где принял восточно-католический обряд и некоторое время работал секретарем униатского митрополита Андрея Шептицкого. Стремясь к взаимопониманию Востока и Запада, он вместе с бельгийским монахом, отцом Ламбером Бодуэном принял участие в создании монастыря в Амэ (Бельгия), в котором богослужение совершалось как на латыни, так и на церковнославянском по православному обряду. Вместе с отцом Ламбером Лев Жилле создал журнал «Иреникон». В 1939 году, когда монастырю в Амэ стало тесно, он был переведен в Шеветонь. В 1927 году отец Лев был назначен в русскую католическую церковь Ниццы, но вскоре уехал в Париж, где присоединился к православной Церкви. О пройденном пути отец Лев рассказал на третьем съезде в Клермоне. Накануне Второй мировой войны он переселился в Англию. Его основной труд – «Иисус Назарянин в свете истории» вышел только в русском переводе в Париже, в 1933 году.

[5] Священник Лев Липеровский (1888–1963) – видный деятель РХСД, был лидером РХСД еще в предреволюционнный период. В эмиграции стал священником.

Будет ли существовать Россия?

Первая публикация в «Вестнике Русского Студенческого Христианского движения», № 1–2 за 1929 год. Одна из наиболее важных и глубоких статей Федотова, которая не была услышана современниками, но сохранила пророческое звучание и оказалась необычайно актуальной для России конца XX столетия. Эту статью следовало бы включить в учебники истории для школ и институтов, настолько важны для сегодняшнего дня и для будущего России поставленные в ней проблемы.

Примечания

[1] Речь идет о движении евразийцев, идеализировавших Золотую Орду и монголо-татарское нашествие, которое, по их мнению, значительно обогатило Русь.

[2] Речь идет об иконописи и Первой мировой войне. Первая выставка древнерусских икон была открыта в 1909 году. Техника реставрации почерневших икон была разработана лишь в конце XIX – начале XX столетия, поэтому красоту древнерусской иконы восторженные зрители смогли увидеть и оценить так поздно.

[3] Удивительное предвидение Федотова. За годы большевистского владычества действительно была проделана огромная работа по изучению памятников древнерусской культуры. Венцом этого труда, в подавляющем большинстве созданного неправославными исследователями, следует назвать 12-томное издание «Памятников древнерусской литературы», предпринятое Отделом древнерусской литературы Пушкинского Дома (Ленинград – Санкт-Петербург) под руководством академика Д.С.Лихачева. Первый том вышел в начале 80-х годов, в разгар андроповского гонения на Церковь, последний – в конце 80-х.

Хай-Ли

Впервые опубликована в журнале «Путь» №19 за 1929 год. События, произошедшие после окончания Первой мировой войны и революции в России, коренным образом перекроили христианский мир. Русская Православная Церковь, переживавшая небывалые доселе гонения со стороны большевиков, не могла принимать участия в экуменическом движении, хотя до революции активно участвовала в нем. Основная тяжесть легла на плечи российских эмигрантов. «Испытания не только возродили членов Русской Церкви, но помогли им покончить с долгим периодом духовной изоляции. Православные в изгнании вступили в диалог с христианским Западом, участвуя в нем как лица, сознающие, что никакой народ и никакая поместная Церковь не обладает монополией на истину, что человечество – это единое тело и каждая часть его необходима для целого. Они были убеждены, что Цервовь универсальна, но лишь тот, кто говорит в полный голос, выражая собственные традиции, может быть созидательным членом всемирного братства христиан.

Не все русские православные в эмиграции откликнулись на призыв к вселенской работе. Большинство было втянуто в трудную борьбу за существование и не могло заниматься вопросами объединения. Деятели русского возрождения и их юные товарищи взяли на себя эту задачу. По этой причине Русское студенческое движение и Богословская академия в Париже – плоды русского возрождения – стали главными центрами экуменической работы. Желание установить тесные связи с европейскими христианами совпало с важными переменами в жизни западных Церквей. Послевоенные годы были отмечены активной деятельностью по воссоединению разделенных христиан...» (*Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 265). Экуменической молодежной встрече в Англии, в местечке Хай-Ли, посвящена статья Федотова.

[1] Агафангел, митрополит Ярославский – в миру Александр Лаврентьевич Преображенский (1854–1928), выдающийся русский иерарх, перенесший гонения, аресты, ссылки в годы большевистских гонений. Один из наиболее стойких епископов, сподвижник святого патриарха Тихона.

[2] Джон Кибль (1792–1866), английский священник и поэт, преподававший в Оксфорде, друг и сподвижник Ньюмэна. Джон Генри Ньюмэн (1801–1890) – английский богослов, педагог, публицист, священник, с 1879 года – кардинал. В 1845 году перешел из англиканской церкви в католичество. Защищал теорию «развития догматов» и принцип свободного «открытого богословия».

[3] Заседания Тридентского Собора Католической церкви длились с 1545 по 1547 годы, а затем с 1562 по 1563 в Тренто, а также – с 1547 по 1549 годы в Болонье. Решения этого Собора были направлены в основном против Реформации, носили консервативный, охранительный характер.

Англо-русская конференция в Хай-Ли

Впервые опубликовано в «Вестнике Русского Студенческого Христианского движения», №5, 1929 г.

Православный нигилизм или православная культура?

Первая публикация в журнале «Вестник Русского Студенческого Христианского движения», №2, февраль 1930 года. Эта статья – отклик Г.П. Федотова на статью представителя «сыновей» в «Вестнике» – Л. Гринченко. Конфликт «отцов и детей» развивался в эмиграции даже, может быть, более остро, чем в СССР,. Остроумно его описывал в эмигрантской периодике поэт Дон Аминадо (А.П.Шполянский):

...Вы, папаша, не читали Меримэ,
Вы, мамаша, прозябали в Чухломе,
Вы, мол, молодость ухлопали на ять,
Вам Расина да Корнеля не понять.
И пошли, залопотали, ну! да ну!
Как сороки белобоки на тыну,
Так Бальзаком, Мориаком и костят,
Про Лажечникова слышать не хотят...

[1] В данном случае Грецией Федотов называет, как это было принято в Древней Руси, Византию.

[2] Бюхнер Людвиг (1824–1899), Молешотт Яков (1822–1893) – немецкие философы, представители вульгарного материализма, видившие в мышлении лишь физиологическую функцию.

Памяти Г.Н.Трубецкого

Первая публикация в журнале «Вестник Русского христианского студенческого движения» №2 за 1930 год. Григорий Николаевич Трубецкой (1873–1929) был редким исключением среди русских аристократов в эмиграции. Он не был безоглядным монархистом, разумно оценивал те процессы, которые происходили в Советской России. До конца дней он сохранил трезвость и ясность взгляда. Огромную ценность до наших дней сохраняет его статья «Памяти Святейшего патриарха Тихона», опубликованная им в журнале «Путь», №1 за 1925 год. Оценка так называемого Завещания патриарха Тихона, с которым его связывали теплые личные отношения, несомненно должна учитываться современными историками Русской Церкви.

Статья-некролог Г.П.Федотова впоследствии вошла в сборник «Памяти кн. Гр. Н. Трубецкого», Париж, 1930.

[1] Речь идет о Русском Христианском Студенческом Движении, которое ценил и отечески опекал Г.Н.Трубецкой.

К вопросу о положении Русской Церкви

Первая публикация в Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения №№10 и 11 за 1930 г. Публикация была сопровождена редакционным примечанием: «Печатается в дискуссионном порядке». Одна из ключевых и важнейших статей Г.П.Федотова, посвященных современной истории Русской Церкви и сохранившая свою актуальность до наших дней. Федотов избегал высказываться по вопросам, касающимся положения Русской Церкви в России по многим причинам. Одна из них — четкое осознание того, что, находясь в эмиграции, в безопасности, вдалеке от огненных гонений на Церковь, христианин терял право на оценку того, что происходило на Родине. Эмигрантская пресса тех лет, довольно многочисленная, часто публиковала всевозможные статьи и оценки событий и документов, которые все еще просачивались из России. Слишком часто эти оценки грешили поверхностностью и полным непониманием происходящей трагедии. Федотов предпочитал отмалчиваться. Но публикация в 1930 году материалов пресс-конференции митрополита Сергия (Страгородского) перед советскими, а чуть позже — иностранными журналистами, заставила его высказаться. Это был его долг перед собратьями-мучениками, оставшимися в России. Именно их мученический подвиг был оболган митрополитом Сергием, когда он заявил, что гонений за веру в СССР нет, а те, кого арестовывают власти, — уголовные преступники.

[1] Libbellatini (*лат.*) — в древней Греции так называли христиан, которые во времена гонений покупали для себя от начальства ложные свидетельства в приношении языческой жертвы.

[2] Traditores (*лат.*) — букв. предатель, изменник. Так в древней Церкви называли христиан, отказавшихся от своей веры перед лицом гонителей.

[3] Выражение Тертуллиана: «Кровь мучеников — семя Церкви».

[4] Федотов впервые поднимает проблему отношения к слову среди российских христиан. Он обращает внимание не только современников, но и потомков на небрежное, поверхностное отношению к слову. Он пророчески предугадал, что подобное отношение приведет, в конце концов, к вырождению христианства, которое провозглашает: «В начале было Слово». Слово христианина призвано становиться солью, которая предохраняет от гниения мир, лежащий во грехе. Если соль — слово христианина, его основное оружие — теряет силу, то гниет не только мир: процесс гниения охватывает земное тело Церкви — Ее социальные институты, и этот процесс, к сожалению, не прекратился и в конце XX столетия, после крушения большевистской империи.

[5] «Завещание» патриарха Тихона — документ, опубликованный лишь после похорон Патриарха Тихона, скорее всего, как убедительно еще в 1925 году доказывал Г.Н.Трубецкой, не принадлежал руке Святейшего. Это была первая попытка Декларации, в которой органами ОГПУ предусматривалось, что Церковь вновь, как и во времена имперской России, попадает под полный контроль государства. Патриарх Тихон часто повторял в последние месяцы жизни: «Я не могу отдать Церковь в аренду государству!» Поэтому документ, позже вошедший в историю как «Завещание патриарха Тихона», так и остался неподписанным Святейшим. Местоблюститель патриаршего престола, митрополит Петр (Полянский) уверял, что в последние дни жизни патриарх все же подписал Завещание. Более подробный анализ событий 1925 года см. в кн.: *Бычков С.С.* «Большевики против Русской Церкви. Противостояние тоталитаризму. (Очерки по истории Русской Церкви). Т. 2. М., 1998.

[6] Речь идет о части русского епископата, которые во главе с митрополитом Антонием Храповицким в югославском городе Сремские Карловцы объявили себя самостоятельной Русской Церковью. Позже они стали называться Свободной Русской Церковью за рубежом. Эта часть епископов ставила своей целью вместе с Высшим монархическим советом реставрацию монархии в России.

[7] Федотов пророчески предрекает, что ложь, к которой вынужден был сначала прибегнуть патриарх Тихон, а вслед за ним — митрополиты Петр Полянский и Сергий Страгородский, повлечет за собой реку лжи. Конформизм, отступничество, полное и безоговорочное подчинение богоборческим властям российского епископата привело к тому, что подвиг российских новомучеников, отказавшихся от лжи и погибших в тюрьмах, лагерях и ссылках, до сих пор замалчивается. Критерии причисления к лику святых остаются прежними: прежде всего Комиссия по канонизации при священном Синоде РПЦ рассматривает вопрос — а был ли новомученик (епископ, священник, монах или мирянин) верен политике митрополита Сергия Страгородского? Если нет, то вопрос о причислении к лику святых сразу же отпадает. Поэтому лучшие представители православного епископата, мученически погибшие в годы большевистских гонений, не только остаются непрославленными, но мы даже не знаем об их подвиге. Он умышленно замалчивается.

[8] Федотов упоминает о расколах внутри Русской Церкви в России, которые возникли после смерти патриарха Тихона и ареста патриаршего местоблюстителя митрополита Петра Полянского. Эти расколы были инициированы Политбюро РКП(б) и начальником 6 секретного отдела ОГПУ Е.А.Тучковым. Большевики стремились поставить Русскую Церковь под полный контроль государства. Более подробно об этом периоде см.: *Бычков С.С.* Большевики против Русской Церкви. Противостояние тоталитаризму.

[9] Федотов, недостаточно хорошо информированный, говорит о Послании соловецких епископов, которое было вывезено с Соловков одним из освободившихся епископов – Серафимом Силичевым, когда митрополит Сергий Страгородский, арестованный в декабре 1926 года, еще томился в тюрьме. Осенью 1926 года сорвалась попытка тайных выборов патриарха (большинство епископата единодушно высказалось в пользу митрополита Кирилла Смирнова). Но о выборах стало известно ОГПУ и вновь начались аресты среди епископата. В обстановке полной дезориентации Соловецкие епископы, томившиеся в советском концлагере, высказались по поводу отношений Церкви и государства, призывая верующих быть лояльными по отношению к богоборческой власти. Но после того, как на Соловках стало известно о декларации митрополита Сергия (июнь 1927 г.), было составлено еще одно Послание Соловецких епископов, резко осудившее конформизм митрополита Сергия: «...В абзаце 7 мысль о подчинении Церкви гражданским установлениям выражена в такой категорической и безоговорочной форме, которая легко может быть понята в смысле полного сплетения Церкви и государства... Наконец мы находим послание Патриаршего Синода неполным, недоговоренным, а потому недостаточным...» (Акты Святейшего патриарха Тихона. М., 1994, с. 516).

[10] Федотов вполне резонно предполагает, что Декларация митрополита Сергия – совместный труд сотрудников 6 секретного отдела ОГПУ, его начальника Е.А.Тучкова, Антирелигиозной Комиссии при Политбюро и, наконец, самого митрополита. Даже поверхностный текстологический анализ этого документа доказывает его происхождение.

[11] Опять недостаток информации, вполне объяснимый тогдашней ситуацией. Более 90 процентов приходов отослали Декларацию митрополиту Сергию в Москву в знак своего непризнания его политики. Большая часть епископата не признала митрополита Сергия каноническим главой Русской Церкви.

[12] Сегодня трудно сказать, кого имел в виду Федотов. Скорее всего, речь шла о епископах Серафиме Александрове и Алексии Симанском. Слухи о сотрудничестве тех или иных епископов распространялись сотрудниками ОГПУ с целью посеять раздор и недоверие среди христиан.

[13] Интервью митрополита Сергия, данные им в 1930 году, – полная капитуляция перед властями и в первую очередь перед ОГПУ. Е.А.Тучков за эти акции митрополита Сергия был награжден орденом Трудового Красного Знамени.

[14] Сегодня трудно оценить степень конформизма митрополита Сергия. Трудно назвать его поступки церковной «икономией». Отказавшись от мучеников, публично объявив их «уголовными преступниками», он

вплоть до времени крушения большевизма поставил их вне закона. В конце 80-х – начале 90-х годов при Священном Синоде была создана Комиссия по реабилитации новомучеников. Приходилось доказывать властям и верующим, что репрессированные российские христиане не были уголовными преступниками.

[15] Александр Введенский (1888–1946) – один из вождей и идеологов обновленчества, инспирированного ГПУ в 1922 году.

[16] Речь идет об обновленцах, которые постоянно конкурировали с митрополитом Сергием, стремясь доказать, что именно они не только абсолютно лояльны большевикам, но и представляют собой Русскую Церковь. На самом деле в 30-е годы различия между сторонниками митрополита Сергия и обновленцами совершенно сгладились. В 1943 году, после того, как Сталин встретился с тремя митрополитами во главе с митрополитом Сергием и было положено начало конкордату между Церковью и государством, в лоно Русской Церкви были приняты почти все оставшиеся к этому времени обновленцы, в то время как мученики и исповедники продолжали томиться в лагерях. Бывшие обновленцы в значительной степени определяли лицо и политику Русской Церкви в послевоенный период.

[17] Призыв к всенародному покаянию, прозвучавший в статье Федотова в 1930 году, не утратил своей актуальности и сегодня. «Все согрешили» – это означает, что до тех пор, пока не произойдет акта всенародного покаяния, вряд ли возможно духовное исцеление России.

[18] Традиции «катакомбной Церкви», предпочитавшей мучения и лишения – лжи и конформизму, дожили до наших дней. С огромным трудом пробиваются сведения о мучениках и их позиции в нашу сегодняшнюю жизнь. Но до сих пор не создано исследования, которое бы беспристрастно (если это возможно!) смогло бы дать оценку произошедшей духовной катастрофе. Первая, не совсем удачная попытка – книга Л.Л.Регельсона «Трагедия Русской Церкви», первое издание – Париж, 1977.

[19] Речь идет об Указе митрополита Сергия, которым он смещал митрополита Евлогия с кафедры управляющего приходами Западно-Европейской епархии за «организацию молений в защиту гонимой Русской церкви».

[20] В 1930 году вряд ли насчитывалось 30 тысяч действующих приходов Русской Православной Церкви в СССР.

[21] Евгений Александрович Тучков (1892–1957) – начальник 6 секретного отдела ГПУ, занимавшийся уничтожением Русской Церкви.

[22] Как показывают архивы Антирелигиозной Комиссии при Политбюро, на самом деле большинство акций митрополита Сергия предпринималось согласно решениям этой Комиссии, бессменным секретарем которой был Е.А.Тучков. См. «Архивы Кремля. Политбюро и Церковь». Новосибирск; М., 1997, а также *Кривова Н.А.* Власть и Церковь. М., 1997.

«Житие и терпение» св. Авраамия Смоленского

Первая публикация в журнале «Православная мысль» №2 за 1930 год. Эта статья – первый серьезный анализ древнерусского памятника. Можно считать ее первым камнем, положенным в основание будущей книги –

«Святые древней Руси», упоминание о подготовке которой есть в тексте статьи. Позже Федотов включил, но уже в переработанном виде, статью в книгу. Научный метод, разработанный Федотовым, – рассмотрение памятников не только с текстологической точки зрения, не только в контексте исторической эпохи, но и с точки зрения влияния агиографических памятников и штампов, – до наших дней пока еще не нашел последователей. Наиболее близка по духу школа исследователей древнерусской литературы, воспитанная академиком Д.С.Лихачевым в Санкт-Петербурге.

[1] Сотериология – богословская наука о Спасении тварного мира, т.е. о приобщении его к Высшему Бытию.

[2] Дмитрий Иванович Абрамович (первая половина XX в.) – известный русский исследователь древнерусской литературы, педагог.

[3] Метанойа (μετάνοια) (греч.) – покаяние.

[4] Богумильство – еретическое движение на Балканах X–XIV веков. Характеризовалось дуализмом, близким к манихейству.

[5] Curiosa – букв. курьезов.

Неудачная защита

Первая публикация в журнале «Путь» № 29 за 1931 год. Это вторая статья, которой Федотов принимает участие в эмигрантской полемике о положении Церкви в России. Она была вызвана не только статьей М.Курдюмова (псевдоним М.А.Каллаш (1866–1954)). Причиной ее написания послужило, скорее всего, запрещение в священнослужении митрополита Евлогия Георгиевского, которое было наложено на него митрополитом Сергием Страгородским за участие в молении инославных христиан за гонимую Русскую Церковь.

[1] Подобно митрополиту Кириллу Смирнову и многим «непоминающим» в России, Федотов не считал митрополита Сергия законным главой Русской Церкви. На самом деле, патриаршим местоблюстителем почитался митрополит Петр Полянский, томившийся в тюремном заключении. Митрополит Сергий официально именовал себя «заместителем патриаршего местоблюстителя». Такой должности никогда не было в Русской Церкви прежде, и многие христиане как в СССР, так и за рубежом скептически относились к этому нововведению митрополита Сергия.

[2] Имеется в виду статья «К вопросу о положении Русской Церкви» (см. стр. 152–165 в наст. томе).

[3] Федотов упоминает о письме митрополита Сергия Страгородского, которое тот осенью 1926 г. передал с оказией зарубежным епископам накануне тайных выборов патриарха. В нем он советовал зарубежным собратьям-епископам перейти под патриарший омофор Константинополя или иных православных Церквей за рубежом – Греческой, Болгарской или Сербской. К сожалению, тогда митрополит Евлогий не воспользовался этой возможностью. В начале 30-х годов эта упущенная возможность обернулась расколом. Митрополит Евлогий с запозданием все же вынужден был перейти под юрисдикцию Константинопольского патриархата.

[4] Федотов упоминает о событиях 1923 года, когда под давлением Запада большевики были вынуждены освободить из тюремного заключения патриарха Тихона. Многие епископы, перешедшие к обновленцам, поспешили принести покаяние и вернуться в лоно патриаршей Церкви. Этот путь проделал и митрополит Сергий Страгородский. Декларация 1927 года и позднейшие публичные выступления митрополита Сергия, считает Федотов, поставили его на одну доску с обновленцами. Знакомство с архивами Антирелигиозной комиссии при Политбюро подтверждает эту догадку. Большевики целенаправленно разжигали конкуренцию между двумя течениями в Русской Церкви, умело натравливая их друг на друга.

[5] Федотов вспоминает о догматических спорах в Церкви о природе Сына Божия, предшествовавших принятию Никейского символа веры. Греческое слово ὅμοιος буквально означает «подобный». Споры шли. Термин «подобный» употребляли свв. Александр и Афанасий Александрийские. Но довести их дело до победного конца смогли св. Василий Великий и его сподвижники.

[6] В 1931 году Сталин объявил о проведении так называемой «безбожной пятилетки». Большевики решили окончательно истребить все религии на территории СССР. Но сначала им важно было усыпить бдительность христиан на Западе. Для этого были проведены пресс-конференции митрополита Сергия Страгородского, на которых он публично заявил, что гонений на религии в СССР не существует, а аресты духовенства и мирян — следствие или их участия в политической борьбе против большевиков, или уголовных преступлений, совершенных ими. Частично большевики добились поставленных целей — многие западные политики и христиане были дезориентированы этими выступлениями митрополита Сергия.

[7] Федотов напоминает о пресс-конференции митрополита Сергия.

[8] В 1930 году митрополиту Сергию было разрешено отпечатать в государственной типографии ничтожным тиражом церковный календарь.

[9] Когда Федотов оперирует цифрами, называя число епископов или «сергианских» приходов, он всегда погрешает против истины. Это вполне объясняется тем фактом, что никакой официальной статистики тогда не велось и никто не знал — сколько приходов продолжало существовать. Число же епископов, примкнувших к митрополиту Сергию, вряд ли достигало двух десятков.

[10] Федотов упоминает о группе петербургского священника Иоанна Егорова, который работал среди рабочих и которого на самом деле волновали социальные проблемы. В 1918 году в Петербурге была опубликована его книга «Православие и жизнь в нем».

Русская Церковь или духовное сословие?

Первая публикация в «Вестнике Русского Христианского Студенческого Движения», №2 за 1931 год. Одна из важнейших статей, в которой Г.П.Федотов полемизирует с молодым активистом движения сыном священника, окончившим Киевскую духовную семинарию и академию, — Иваном Лаговским (1889–1941). (Более подробно о его жизни см.: ВРХД,

1990, №159, с. 263.) Статья Федотова даже для тех лет показалась сподвижникам мыслителя настолько острой и парадоксальной, что они сочли необходимым отмежеваться от некоторых, на их взгляд, излишне субъективных суждений. На самом же деле Федотову уже в те годы удалось предугадать и указать тот гибельный путь, на который встала иерархия Русской Церкви. Путь соглашательства и сотрудничества с гонителями Русской Церкви привел к жесточайшему кризису во второй половине XX столетия. Более того, многие мысли Федотова, казавшиеся современникам парадоксальными и абсолютно фантастическими, стали сегодня для многих христиан России очевидными и не нуждающимися в доказательствах.

[1] Федотов говорит о «сословном злопамятстве против монахов и епископов». В Русской Церкви исторически сложилась традиция, когда епископом становится только монах, хотя эта традиция противоречит смыслу монашеского служения. Монах при пострижении дает три обета: целомудрия, нестяжания и послушания. Становясь епископом, монах постоянно сталкивается с соблазнами мира, поскольку по роду епископской деятельности вынужден постоянно жить в миру. Ему приходится решать финансовые вопросы, — более того, он становится распорядителем финансов, нарушая обет нестяжания. Ему часто приходится находиться в окружении женщин, что также противоречит смыслу монашеского служения. Представители белого, женатого духовенства могут достичь епископского сана лишь в том случае, если священник овдовеет. Подобное положение дел приводило и до сих пор приводит к известному противостоянию между черным, монашествующим, и белым, женатым духовенством. Частые конфликты между епископами и женатыми священниками были обычным делом как в дореволюционный период, так и после революции. Поместный Собор 1917–1918 гг. наделил белое духовенство значительно большими правами, предоставив возможность на равных с епископами принимать участие в решениях Высшего Церковного Совета, который призван был уравновешивать решения Священного Синода. Но революционные события не позволили провести в жизнь решения Собора, и диктат епископата не был смягчен. Поэтому одной из причин церковной смуты 20-х годов явилась сословная рознь между белым и черным духовенством. Трудно согласиться с утверждением Федотова, что миряне рисковали меньше. Сегодня ясно, что на плечи церковного народа в годы большевистских гонений легла основная тяжесть. Даже количественно миряне понесли большие потери как в предвоенный, так и в послевоенный периоды.

[2] Букв. «адвокат диавола» (*лат.*). В практике католической Церкви при канонизации или беатификации рассматриваются не только проявления святости подвижника или подвижницы, но и недостатки, на которые призван указывать «адвокат диавола».

[3] Федотов говорит о пресс-конференции митрополита Сергия в начале 1930 года, на которой он уверял как отечественных, так и иностранных журналистов, что никаких гонений в СССР за веру нет, а те священники и епископы, которые арестованы и отбывают сроки в тюрьмах и лагерях, — уголовные преступники.

[4] Федотов знал лишь отчасти, что после публикации Декларации митрополита Сергия в 1927 году произошел раскол. Большая часть православных приходов на территории СССР не признала своим главой митрополита Сергия, а его заверения в лояльности Советской власти сочла предательством Церкви. Вокруг митрополита Сергия осталось небольшое количество епископов, большая же часть ушла в раскол. Даже те приходы, которые формально числились «сергианскими», не одобряли конформистской политики заместителя патриаршего местоблюстителя Сергия (Страгородского).

[5] Уже в те годы Федотов пророчески предупреждал об огромной опасности, которую таила для Церкви политика сотрудничества с большевиками. Она не только привела к обескровливанию Церкви, но и к обесцениванию мученического подвига. До сих пор мученический подвиг российских христиан остается неведомым не только для «внешних», но и для «верных.» Епископат, в послевоенные годы провозгласивший политику митрополита Сергия единственно верной, таким образом предал забвению подвиг мучеников. Поскольку доныне не осмыслены последствия Декларации митрополита Сергия и его последующих шагов, мученический подвиг епископов, священников и мирян кажется ненужным и опасным — ведь они противопоставили себя священноначалию в лице митрополита Сергия. Блистательно об этом писал уже в 60-е годы протопресвитер Александр Шмеман: «В том, однако, все и дело, в том вся антиномичная глубина Церкви, что «неотмирная» Ее сущность оставлена Господом в «мире сем» ради мира, ради спасения его (мира) путем обращения ко Христу, к жизни во Христе человека. В каждом человеке гибнет или спасается весь мир и потому к каждому человеку направлена и обращена Церковь, и ради одного, бесценного и купленного «дорогой ценой», призвана все время оставлять 99-ть. Не для себя существует Церковь и не в самосохранении внутренний духовный двигатель Ее жизни. А потому пребывает в Ней очень тонкая, огромным числом «церковников» слишком часто не замечаемая черта, отделяющая подлинное и праведное охранение Церкви от соблазнительного самосохранения: когда церковное общество начинает, почти бессознательно, служить себе, а не назначению Церкви в мире. Когда верующие начинают ощущать Церковь, как существующую только для них и для удовлетворения их «религиозных нужд», и в этих нуждах, в этих церковных навыках, в своем духовном удовлетворении полагать мерило всего в жизни Церкви. Когда по видимости все остается таким же — благолепным, молитвенным, духовным, утешительным, а на глубине уже искривлено тонким — самым тонким из всех! — духовным эгоизмом и эгоцентризмом. И потому главной заботой церковной совести не должна быть забыта эта черта, чтобы праведное охранение Церкви не превращалось в духовно-опасное, ибо двусмысленное и соблазнительное самосохранение... Мученичество и исповедничество всегда остаются долгом христиан» (*Прот. Александр Шмеман.* О духовности, церковности и мифах // ВРХСД, 1972, №106, с. 256).

[6] Арсский кюре — католический священник Жан-Мари Вианней (1786–1859), причисленный к лику святых.

[7] Поразительный пример прозорливости Федотова. Сталин на самом деле получил в 1943 году абсолютно послушную Церковь. Более того, создав Совет по делам религий, верховный вождь возродил и пост обер-прокурора, который диктовал иерархам волю генерального секретаря, — на этот пост сначала был назначен генерал МГБ Георгий Карпов, а после него назначались работники ЦК КПСС.

Христианство перед лицом современной социальной действительности

Первоначально речь Федотова, произнесенная на собрании Религиозно-философской академии в 1932 году. В этом же году была опубликована в журнале «Путь» №32. Социальная доктрина в православии, в отличие от католицизма, никогда не была разработана. Известно равнодушие Русской Церкви синодального периода к социальному служению. В конце XIX – начале XX столетия становятся широко известными социальное служение протоиерея Иоанна (Сергиева) Кронштадтского, а в 10-е годы – служение Марфо-Мариинской обители, которую задумала и создала великая княгиня Елизавета Федоровна. Но эти явления скорее были исключением из общепринятого правила. Заканчивается XX столетие, но по-прежнему православная Церковь не только не разработала социальной доктрины, но Синод и епископат не проявляют должного внимания к социальным проблемам, как и в недавнем прошлом. Хотя время, переживаемое Россией, требует неотложного участия христиан в разрешении обострившихся проблем стремительно нищающего населения.

[1] Энциклика папы Льва XIII (1878–1903) Rerum Novarum была опубликована 15 мая 1891 года. Она посвящена проблемам рабочего движения, признавая права рабочих на профессиональные объединения. В этой энциклике впервые было признано существование классов и наличие противоречий между ними. Энциклика признавала право рабочих бороться за улучшение условий труда и жизни многообразными средствами, включая забастовки.

[2] Corpus christianum (*лат.*) – букв. христианского тела. Эта мысль Федотова опирается на богословскую концепцию, согласно которой Церковь – Тело Христово, в Котором все христиане составляют некое гармоничное целое.

[3] Возросший в конце XIX века интерес к богословскому наследию святого Фомы Аквинского также связан с деятельностью папы Льва XIII, который настойчиво рекомендовал студентам богословских заведений изучать его труды.

[4] Энциклика папы Пия XI (1922–1939) Quadragesimo Anno была опубликована 15 мая 1931 года, ровно в 40-ю годовщину энциклики Rerum Novarum. Она осуждала социализм, запрещала католикам участвовать в социалистических организациях. Социальные проблемы папа рассматривал не с точки зрения политики, а скорее как вопрос филантропического характера.

[5] Карл Барт (1886–1968) – швейцарский протестантский теолог, прославился своим богословским сочинением «Послание к римлянам» – комментариями к одному из самых трудных посланий апостола Павла. За свою долгую жизнь Барт опубликовал 12 томов «Христианской догматики», которые пристально изучались не только протестантскими, но и католическими богословами. Барт внимательно изучал Священное Писание, пытаясь вернуться к первоапостольским временам.

[6] Пауль Тиллих (1886–1965) – протестантский богослов, преподавал богословие в университетах Берлина, Марбурга, Дрездена, Лейпцига и Франкфурта. В 1933 году нацистские власти отстранили его от преподавания из-за его социалистических убеждений. Он эмигрировал в США, где преподавал в Богословской семинарии Юнион, в Гарвардском и Чикагском университетах. Основной труд – трехтомное «Систематическое богословие».

[7] В 1833 году Кибл (см. прим №2 к статье «Хай-Ли») произнес свою знаменитую проповедь «О национальном отступничестве». Именно этот момент считается зарождением Оксфордского движения. По сути оно было весьма традиционно – признавало епископальное правление как учрежденную Богом форму церковного устройства, доктрину об апостольской преемственности, право Церкви на самоуправление без вмешательства государства, важность Таинств. Взгляды Движения были изложены в серии «Трактатов для времени», поэтому их последователей называли «трактарианцами». Общее направление Движения было направлено против Реформации. Наиболее видным «трактарианцем» был кардинал Ньюмэн.

[8] Джон Рескин (1819–1900) – английский писатель, теоретик искусства, выступал против буржуазной реальности, призывал к возрождению «творческого» средневекового ремесла. Ф.Д.Моррис – представитель христианского социализма в Англии второй половины XIX в.

[9] Джеймс Макдональд (1866–1937) – один из основателей и лидеров Лейбористской партии Великобритании. В 1924 и 1929–1931 гг. – премьер-министр. Артур Гендерсон (1863–1935) и Сноуден – лидеры Лейбористской партии Великобритании.

[10] Епископ Чарльз Гор (1853–1932) – крупный английский богослов.

[11] 30-е годы были расцветом экуменического движения, которое обрело единый центр лишь после Второй мировой войны. Федотов упоминает английского пастора, который принадлежал к «Высокой Церкви» и приезжал в Париж.

Православие и историческая критика

Первая публикация в журнале «Путь» №32 за 1932 год. Эта статья принадлежит к программным. В ней впервые Федотов излагает исторические методы, которые чуть позже с блеском были им продемонстрированы на огромном агиографическом материале в книге «Святые Древней Руси». В этой статье он касается проблем исторической критики применительно к Священному Писанию. Намеченные Федотовым пути впоследствии, в 1947 году, были творчески развиты и изложены А.В.Карташевым в его ак-

товой речи «Ветхозаветная библейская критика» (вышла отдельной брошюрой в том же 1947 году). Очень важны замечания Федотова о соотношении Священного Писания и Предания. По сути его мысли — постановка проблем, которые должны быть рассмотрены на Поместном Соборе Русской Православной Церкви 2000 года. Его прозрения касаются и агиографического наследия Православия, которое, безусловно, нуждается в научной обработке. И немалая часть работы уже проделана самим мыслителем. В этой статье Федотов ставит проблему церковной истории как науки. Впоследствии, уже в США, после Второй мировой войны он завершает огромный двухтомный труд — «Русское религиозное сознание» (см. 10 и 11 тома данного собрания сочинений), в котором блистательно демонстрирует разработанные им методы анализа духовной жизни нации. Федотов не только анализирует, но, что гораздо важнее, творчески выделяет архетипы духовной жизни русского народа со всеми достоинствами и недостатками.

[1] «Константинов дар» — подложная грамота, составленная в папской канцелярии, скорее всего, в середине VIII века. Она обосновывала притязания римских пап на верховную власть. Согласно грамоте, император Константин передал папе Сильвестру I верховную власть над Западной частью Римской империи, в том числе над Италией. Подложность «Константинова дара» доказал еще в эпоху Возрождения Лоренцо Валла.

[2] История — учительница жизни (*лат.*) (Цицерон).

[3] Белое и черное (*франц.*).

[4] См. прим. 9 к «Carmen saeculare».

[5] Федотов называет русских церковных историков XIX века. Митрополит Евгений Болховитинов (1767–1837) — с 1822 г. митрополит Киевский, археограф, историк и библиограф. Архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский) (1805–1866) — настоящая фамилия Конобеевский, вторую фамилию получил в семинарии за смирение. Как историк получил известность, опубликовав исследование «История Русской Церкви» (4-е издание — Чернигов, 1862–1863). Широко был известен как экзегет и агиограф. Митрополит Макарий Булгаков (1816–1882) — академик Санкт-Петербургской академии наук, автор 12-томной «Истории русской Церкви», недавно переизданной в России.

[6] Профессор Петр Васильевич Знаменский (1856–1917) — преподаватель Казанской духовной академии, автор «Истории Русской Церкви» (1-е — издание Казань, 1870). Евгений Евстигнеевич Голубинский (1834–1912) — историк Русской Церкви, автор трехтомной «Истории Русской Церкви», недавно переизданной в Москве Крутицким подворьем (первые два тома вышли в 1997 г.).

[7] «Библейский вопрос» был не только поставлен, но во многом и освещен А.В.Карташевым в его актовой речи в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже в 1947 году.

О Св. Духе в природе и культуре

Статья впервые опубликована в №35 журнала «Путь» за 1932 год. Одна из ключевых культурологических статей Г.П.Федотова. В ней впервые с библейской точки зрения рассмотрена проблема культуры – не только ее происхождения и места в человеческом обществе, но прежде всего как неотъемлемой части человечества. Скорее всего, это отклик, продиктованный попавшей на Запад в начале 30-х годов статьей священника Павла Флоренского «О Блоке». Она была опубликована анонимно, но многие «парижане» прекрасно знали, кто является ее автором. С точки зрения православной аскетики Флоренский рассматривал творчество Блока как «бесовидение». Зная трагическую ситуацию в России, Федотов по многим соображениям не мог напрямую полемизировать с Флоренским, но не мог и промолчать. Он предлагает более широкий и значительно более соответствующий духу Нового Завета взгляд на культуру. После Второй мировой войны в переписке с поэтом и мыслителем Юрием Иваском священник Георгий Флоровский продолжил и творчески углубил многие мысли Федотова.

[1] Пневматология – букв. учение о Духе Святом. На самом деле, подобное учение в Церкви еще не развито. Можно говорить лишь о проблемах, поставленных богословами в разное время. Федотов сопоставляет экклесиологию (учение о Церкви), которое в католицизме вплоть до 2 Ватиканского Собора находилось в зачаточном состоянии, и пневматологию (учение о Духе Святом), которую богословы чаще всего старались обходить. Этой проблеме посвящен труд протоиерея Сергия Булгакова «Утешитель» (Париж, 1936). Этот труд уже после Второй мировой войны был переведен на французский и итальянский языки.

[2] Пневматофании – букв. явления Духа Святого или Его проявления в земной жизни человечества.

[3] Федотов заостряет внимание читателя на важной детали книги Бытия. Дух Святой тесно связан с разрушительными стихиями сотворенного Богом мира. Но Его сила противоположна разрушительным силам стихий. Кто знает – не стал бы первый день творения его последним днем, если бы Дух Святой не сдерживал разрушительных стихий мира?

[4] Само происхождение латинского слова «культура» в первую очередь связано с земледелием, т.е. с культурой обработки земли. Cultura Dei – букв. Божественная культура. Федотов подчеркивает божественное происхождение культуры, которая тесно связана с вдохновением в творчестве и с интуицией в науке.

[5] Vates – на латыни этим термином обозначается как пророк, прорицатель, так и поэт.

[6] Вергилий. Буколики, эклога VI:

Круг последний настал по вещанью пророчицы Кумской,
Сызнова ныне времен зачинается строй величавый,
Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство.

Снова с высоких небес посылается новое племя.
К новорожденному будь благосклонна, с которым на смену
Роду железному род золотой на земле расселится.
(Пер. С.Шервинского)

[7] Глоссалалии – один из даров Святого Духа, когда люди начинают говорить не только на иностранных, прежде неведомых им языках, но и на ангельском языке, понятном лишь для посвященных.

[8] Criterium Crucis и Criterium Ecclesiae (*лат.*) – букв. критерий креста и критерий Церкви. Федотов предлагает рассматривать феномены культуры с точки зрения Голгофской жертвы Христа и с точки зрения Церкви, которая призвана Христом освятить все, без исключения, уголки человеческой жизни.

[9] Букв. со зверствами грешников. Хотя зоопсихологи справедливо замечают, что жестокость животного мира почти всегда связана с потребностью в пище, тогда как жестокость человека слишком часто бывает иррациональна.

[10] «Школа кафартики» – от греч. термина катарсис – очищение через страдание.

[11] Аномия – социологическое понятие, введенное в научный оборот Э.Дюркгеймом и обозначающее любые виды нарушений в целостно-нормативной системе общества.

[12] Букв. критерий канона. Федотов вводит еще один критерий, который предлагает применять к оценке культуры, – законнический критерий.

[13] Букв. Крест и Церковь. Действительно, каждый христианин призван Христом к крестоношению. Путь Креста и путь Церкви неразделимы.

[14] «Повесть о Граале, или Персеваль» принадлежит перу Кретьена де Труа (1130–1191), французского эпического поэта и была создана в 1181–1191 гг. Продолжателями Кретьена де Труа выступил немецкий средневековый поэт Вольфрам фон Эшенбах, создавший своего «Парцифаля» (1200–1210 гг.). Одна из самых глубоких и прекрасных легенд средневековья.

[15] Федотов стремится подчеркнуть не только иррационализм явлений Духа Святого, но и полное выпадение этих проявлений из обычного ряда человеческой жизни. Пневматофании – явления или проявления Духа Святого – алогичны, они не поддаются осмыслению и человеческому разуму.

Irenikon

Первая публикация в журнале «Путь» №36 за 1934 г. Спустя семь лет после появления первого номера журнала, Федотов вновь возвращается к нему, стремясь оценить пройденный издателями путь.

[1] Амейцами Федотов называет издателей журнала, которые обосновались в Бельгии, в местечке Амэ. Позже монастырь бенедиктинцев переместился в деревню Шеветонь.

[2] Иреническое – мирное, миролюбивое (от греч. εἰρηνή – мир). Федотов упоминает о гонениях, которые претерпели бенедиктинцы со стороны Рима, в частности от епископа д'Эрбиньи, главы Восточной конгрегации. Когда в 1928 году пришло время дать определенный статус монастырю в Амэ, д'Эрбиньи добился, чтобы в конституции, конкретизирующей устав святого Бенедикта, было записано, что обитель должна посвятить себя «возвращению» России в лоно единой Церкви. Д'Эрбиньи пытался создать тайный католический епископат в коммунистической России и считал, что монастырь в Амэ должен готовить бенедиктинцев для создания католических монастырей в СССР. В результате о.Ламбер – основатель монастыря – вынужден был в знак протеста покинуть обитель и в течение 20 лет лишь приезжал в нее. Он смог вернуться в Шеветонь только в 1951 году.

[3] В предвоенный период католическая Церковь, стремясь сблизиться с православием, ввела разрешение для католиков совершать богослужения по восточному обряду. Подобная форма богослужений существовала с 14 столетия, со времен Флорентийской унии, но позволялась только униатам. Бенедиктинцы в Амэ совершали и совершают доныне богослужения как по латинскому обряду, так и по восточному.

[4] «Религиозно-философская Академия» была основана Н.А.Бердяевым еще в коммунистической России, затем была возобновлена в Берлине после высылки более чем 200 мыслителей. В середине 20-х годов она переместилась в Париж. Бердяев никогда не преподавал в Свято-Сергиевском богословском институте, хотя многие преподаватели института принимали самое непосредственное участие в работе религиозно-философской академии.

Ecce homo!

Первая публикация в журнале «Путь» № 53 за 1937 год. После этого статья никогда не переиздавалась. Отчасти ее публикация связана с общим поправением преподавательского состава Свято-Сергиевского богословского института. После «спора о Софии» произошел едва ли не разрыв между священниками Георгием Флоровским и Сергием Булгаковым. (Более подробно об этом см. монографию Эндрю Блэйна «Георгий Флоровский – священнослужитель, богослов, философ». М., 1995.) Флоровский вел в богословском институте курс патристики и к этому времени издал две монографии, посвященные богословию святых отцов первых шести веков (обе переизданы в России). Он. Вернуться к наследию отцов призывал в своих исследованиях и Владимир Лосский, который находился в оппозиции к институту и сыграл столь печальную роль в осуждении Московской Патриархией учения отца Сергия Булгакова.

Статья Федотова полемична – в первую очередь он спорит с Флоровским, мыслителем, который после Второй мировой войны проделал значительную эволюцию и весьма сблизился со многими взглядами Федотова, как культурологическими, так и богословскими. В довоенный период Флоровский безжалостно критиковал наследие русской богословской мыс-

ли. В 1937 году увидело свет его исследование «Пути русского богословия», в котором он яростно критиковал сентиментализм, романтизм, психологизм и прочие «измы». В отличие от Флоровского, к которому Федотов всегда относился с огромным вниманием и уважением (достаточно напомнить, что именно он посоветовал ученому совету Свято-Владимирской Академии пригласить из Европы Флоровского), мыслитель призывает бережно относиться к богатейшему наследию русской культуры, в которое он включает и русское богословие.

В этом же номере журнала «Путь» помещена рецензия Бердяева «Ортодоксия и человечность» на исследование Флоровского. В ней он предлагал переименовать книгу и называть ее «Беспутья русского богословия»

[1] Эпизод из «Песни о Нибелунгах». Бальдур — сын бога Одина. Смерть Бальдура предшествовала гибели богов и всего мира.

[2] Федотов напоминает, что в начале XX века среди российских интеллектуалов, находившихся под сильным влиянием Марбургской школы, психологизм действительно был бранным словом.

[3] Душа (*греч.*)

[4] Пейоративен (*лат.*) — уничижительный, неодобрительный.

[5] Интенция (*лат.*) — стремление, намерение, цель, направление или направленность сознания, воли, чувства на какой-либо предмет. Термин введен средневековыми схоластами, а позже, в XIX–XX веках, учение об интенциональности сознания было развито Ф. Брентано и Э. Гуссерлем. В приложении к евразийцам этот термин применен Федотовым не случайно. Многие из них, стремясь оправдать большевистские эксперименты над Россией, перед Второй мировой войной вернулись в СССР. Почти все погибли в сталинских лагерях.

[6] Конец столетия (*франц.*).

[7] Георгий Адамович (1892–1972) — поэт, переводчик, эссеист, после революции эмигрировал во Францию.

[8] В высшей степени, по преимуществу (*франц.*).

[9] Эдвард Морган (1858–1920) — английский писатель, уроженец Уэльса. Оказал огромное влияние на развитие валлийской литературы и национального самосознания валлийцев. Вирджиния Вульф (1882–1941) — английская писательница, эссеист и критик. Покончила жизнь самоубийством.

[10] «Саломея» — произведение Оскара Уайлда, иллюстрации к которому делал известный английский художник Обри Бердслей.

[11] Фердинанд Брюнетьер (1849–1906) — французский литературный критик.

[12] Сциентизм — мировоззрение, в основе которого лежит представление, что научное знание — наивысшая культурная ценность. Сциентизм утвердился в Европе в конце прошлого столетия. Адепты сциентизма утверждали, что мир познаваем, что в нем если и существуют тайны, то лишь временно, пока человеческий разум не достиг их.

[13] Мартин Хайдеггер (1889–1976) — немецкий философ-экзистенциалист. Фридрих Гогартен (1887–1967) — немецкий теолог, входивший в

группу К. Барта и развивавший интеллектуальное течение, получившее название диалектической теологии.

[14] Остраннение – термин, введенный в русскую поэтику Виктором Шкловским. Означает описание в художественном произведении человека, предмета или явления, как бы впервые увиденного, а потому приобретающего новые признаки.

[15] Сирин – псевдоним Владимира Набокова (1899–1977), русского писателя.

[16] Разумной души (*лат.*). Этот термин употреблялся средневековыми схоластами, но у них он включал гораздо более широкий спектр значений.

Оксфорд

Первая публикация в журнале «Путь» № 54 за 1937 год. Статья написана под живым впечатлением от экуменической встречи в Оксфорде, состоявшейся в том же 1937 году. Н. М. Зернов, один из участников конференции, вспоминал: «Большая русская делегация принимала участие в двух конференциях в 1937 году: «Дело и жизнь» в Оксфорде и «Вера и строй» в Эдинбурге. На заседаниях присутствовали: митрополит Евлогий, Бердяев, о. Булгаков, Федотов, Флоровский, Алексеев, Карташев, Зеньковский, Вышеславцев, Городецкая, Зандер, Зернов и другие. Там было также около 50 представителей Византийской и Восточных не халкидонских Церквей. О. С. Булгаков настоял, чтобы вопрос о значении Девы Марии в жизни и учении Церкви обсуждался особо. Специальная подсекция занялась изучением почитания святых и Богородицы и пришла к заключению, содержавшему большинство предложений отца С. Булгакова.

Во время Оксфордской и Эдинбургской конференций, по инициативе автора книги (речь идет о Н. М. Зернове – *С. Б.*), часть делегатов подписала письмо к руководителям экуменического движения, в котором выражалось убеждение, что Евхаристия должна занять подобающее ей место на вселенских собраниях. В результате Евхаристия была включена в программу первой экуменической конференции молодежи в Амстердаме в 1939 году. Она была отслужена согласно традициям Православной, Английской, Лютеранской и Кальвинистской Церквей. Русская делегация под руководством епископа Кассиана (Безобразова) играла значительную роль на этой конференции. Включение Евхаристии в работу конференции оспаривалось некоторыми протестантами, но большинство делегатов приветствовало ее, и она стала частью программы, принятой на съездах в Амстердаме в 1948 г. и в Лунде в 1952 г.» (*Зернов Н. М.* Русский религиозный ренессанс XX в. Париж, 1974, с. 270).

[1] Архиепископ Упсальский Седерблом – один из зачинателей экуменического движения, протестант, инициатор экуменической конференции в Стокгольме в 1925 г.

[2] Процитированные Федотовым строки не принадлежат Хомякову. Это строки из стихотворения В. С. Соловьева «Ex oriente lux»:

«О Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята,
Каким ты хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?»

Славянский или русский язык в богослужении

Первая публикация в журнале «Путь» № 57 за 1938 год. С того времени статья не переиздавалась. Одна из самых актуальных проблем, не утратившая своей остроты и сегодня, освещена Федотовым с удивительной бережностью и полнотой. В это время в СССР митрополит Сергий Страгородский пытался ввести богослужение на русском языке и сам предпринимал попытки перевести на русский отдельные богослужебные тексты. Во время Второй мировой войны Федотов (см. предисловие, т. 1) предпринял попытку перевести на русский Псалтырь (им был переведен весь Псалтырь). Эти попытки сохранились в его архиве в Колумбийском университете. Подобные попытки предпринимал протоиерей Александр Мень (1935–1990). В его семитомнике «В поисках Пути, Истины и Жизни» все цитаты из Ветхого и Нового Заветов даны в его собственных переводах. Он сумел воспитать несколько прихожан, которые продолжили его начинания. Наиболее последовательной оказалась В. Н. Кузнецова. Ею переведены «Канонические Евангелия» (М., 1992), быть может, не самый удачный опыт, поскольку стремление передать простоту и ясность Евангелий обернулись на деле снижением, граничащим с профанацией священных текстов. Наиболее удачным оказались ее же переводы Евангелия от Иоанна и Послание к Римлянам (М., 1993). Послание к Римлянам переводилось еще в годы жизни протоиерея Александра Меня и отчасти редактировалось им. Это безусловная удача переводчицы. Следует отметить также перевод Е. Рашковского «Екклезиаста» (журнал «Истина и Жизнь» за 1996 г.). В самиздате распространялась еще одна попытка бывшего прихожанина М. Г. Кротова перевести молитвослов на русский язык. Но поскольку перевод был сделан с церковно-славянского, а не с греческого, и без учета мелодики, то его значение несколько обесценивается, хотя, безусловно интересно.

[1] Многими христианами считалось, что Священное Писание издревле может существовать только на трех языках – иврите, греческом и латыни. Иногда к ним причисляли и церковно-славянский язык. В России Священное Писание было переведено на русский лишь во второй половине XIX столетия.

[2] Энний Квинт (239–169 до н. э.) – римский поэт, создатель национально-исторического эпоса «Летопись», в которой излагается история Рима от Ромула до дней Энния. Сципион Африканский Младший (ок. 183–129 до н. э.) – римский полководец. Предание рисует его как ревностного поклонника эллинской культуры и ревнителя старых римских нравов.

[3] Федотов упоминает о переводе 70 толковников Ветхого Завета в III веке до нашей эры на греческий язык.

[4] Козьма или Косьма Маюмский (жил в VIII веке н. э.) – автор многих греческих молитвословий и гимнов. Около 732 года он поступает в монастырь святого Саввы близ Иерусалима, а вскоре становится епископом Маюмы, неподалеку от Газы. Наиболее известны его «каноны», написанные в честь великих христианских праздников – Пасхи, Рождества, событий Страстной седьмицы. Андрей Критский (660–740) – православный богослов и создатель гимнов. Он родился в Дамаске, в 692 году стал епископом на Крите. Наиболее известен его «Великий канон», который читается на протяжении первой недели Великого поста.

[5] Федотов обращает внимание на весьма существенную деталь – латынь и европейские языки передают понятие, которое на церковно-славянском звучит как «раб», словом «слуга» в приложении к служению Богу. Многих смущает это словосочетание «раб Божий», ибо кажется противоречащим духу Нового Завета.

[6] «Апофегма» – краткое, меткое и остроумное изречение.

[7] «Антарктическая полярность» – географический термин, в данном случае применяемый Федотовым как противопоставление.

[8] Филиация (*франц.*) – связь, преемственность, развитие и расчленение чего-либо в преемственной связи.

[9] Федотов упоминает о событиях XVII века, когда патриарх Никон предпринял попытку сверки и ревизии переводов Священного Писания и богослужебных текстов, взяв за образец греческие книги. Эта попытка привела к расколу Русской Церкви и возникновению старообрядческого раскола.

[10] Plusquamperfectum – давно прошедшее времени, которое отсутствует почти во всех новых европейских и русском языках.

Древо на камне

Первая публикация в сборнике «Живое предание», который увидел свет в Париже в 1937 году. В статье Федотов продолжает развивать мысли, изложенные в статье «О Святом Духе в природе и культуре» (1932). В статье «Древо на камне» Федотов продолжает развивать важнейшие мысли о необходимости творческого оздоровления жизни Церкви и союзе с культурой.

[1] «Церковь вечно юнеет» – слова святого Иоанна Златоуста: «Церковь Христова присно обновляется» (*церк.-слав.*).

[2] Бифуркация – раздвоение, разделение, разветвление чего-либо.

[3] Монтанизм, или «новое пророчество», возник в 70-е годы II в. во Фригии (современная Турция), когда фригийский жрец Монтан, принявший крещение, начал пророчествовать о неминуемом конце света. Он призывал к строгому аскетизму – никаких браков, долгие посты и покорное принятие мученичества. Фригийская ересь была осуждена Церковью.

[4] Федотов высказывает парадоксальную мысль, что отсечение Русской Церкви от ствола Вселенской Церкви было отложено благодаря реформам Петра I. Однако синодальный период оказался губительным для Русской Церкви, и кары обрушились на нее с приходом большевиков в 1917 году.

[5] Рецепция — заимствование и приспособление обществом социологических и культурных форм, возникших в другой стране или в другую эпоху.

[6] Федотов говорит о религиозном движении в России начала XIX века, связанном с воцарением Александра I, возникновением Библейского общества, а чуть позже — в лоне Церкви движением учеников святого Паисия Величковского, а в обществе — возникновением общественно-религиозного течения славянофилов.

Предшественник Хомякова

Первая публикация в журнале «Путь» № 58 за 1938–1939 гг. С тех пор статья ни разу не переиздавалась.

[1] Фридрих Шлейермахер (1799–1834) — немецкий протестантский богослов и философ, был близок йенским романтикам. Иоганн Вильгельм Неандер (1789–1850) — немецкий историк, еврей по рождению (Давид Мендель), после крещения, которое принял под влиянием Шлейермахера, получил новое имя. Он пристально изучал историю христианской Церкви и создал ряд монографий о Юлиане Отступнике, св. Бернарде, гностицизме, св. Иоанне Златоусте и Тертуллиане.

[2] Despositum (*лат.*) — в данном случае — хранение.

[3] Ив Конгар — современный французский богослов-библеист.

В защиту этики

Первая публикация в журнале «Путь» № 60 за 1940 год. Статья была создана под непосредственным впечатлением от конфликта в Свято-Сергиевском богословском институте, когда большинство профессоров — коллег Федотова выступило с осуждением его публицистической деятельности. Он осмелился публично осудить зверства франкистских войск против населения и побежденных коммунистов в Испании. Федотов предвидел, что отношение к фашизму расколет и русскую эмигрантскую общину. Его предвидение сбылось — многие из представителей парижской общины оказались по разные стороны баррикад. Б. П. Вышеславцев агитировал за нацистов, Д. С. Мережковский превозносил Муссолини, а мать Мария Кузьмина-Караваева, И. И. Фондаминский и отец Дмитрий Клепинин оказались в фашистском концлагере. Писатель Василий Яновский вспоминал о статье Федотова, посвященной Долорес Ибаррури, из-за которой разразился скандал: «Статья Федотова о Пассионарии эмоционально отвечала на многие «проклятые» вопросы, примиряя со злейшими противоречиями. Многое кругом становилось если не яснее, то хотя бы приемлемее. Недаром один профессор православного института, где преподавал Георгий Петрович, некая светлая личность, потребовал исключения Федотова, «тайного массона и марксиста». Богословский институт поддерживался английскими филантропами и одернуть эту «светлую личность» оказалось делом нетрудным. Но потасовка такого рода стоила Федотову много внутренних сил...» (*Яновский В.* Поля Елисейские. СПб., 1993, с. 53). На самом

деле это была не «потасовка», а горькое разочарование, которое испытал мыслитель. Эта горечь явственно ощущается в статье «В защиту этики». Позже, уже после Второй мировой войны, Жак Маритен развил многие положения этой статьи в книге «Ответственность художника». Статья Федотова никогда не переиздавалась.

Pierre Pascal. Avvakum et les debuts du rascol. Paris 1938

Первая публикация в журнале «Путь» № 60 за 1940 год. С тех пор рецензия не переиздавалась. Современный русский публикатор материалов о расколе, М. Б. Плюханова, считает: «Пьер Паскаль, автор самой фундаментальной и до нынешнего дня непревзойденной монографии о начальном периоде старообрядчества и протопопе Аввакуме, считал, что истоки нестроений, подготовивших раскол в Церкви и отделение старообрядцев, следует искать в Смуте» (Пустозерская проза. М., 1989, с. 11). Федотов справедливо указывает на одну доныне распространенную ошибку – обычно исследователи раскола преподносят читателям протопопа Аввакума как случайно не канонизированную фигуру мученика. Протоиерей Всеволод Рошко (1917–1984), создавший статью о протопопе Аввакуме, писал автору этих строк: «Пока статья об Аввакуме малоинтересна – это только протест, что он не вероисповедник. Я постарался показать, что у него ярко выраженный восточный традиционализм. Именно это качество сделало из него фанатика, хотя то же самое качество приносит очень ценные плоды» (*Протоиерей Всеволод Рошко.* Преподобный Серафим: Саров и Дивеево. М., 1994, с. 7). Статья о протопопе Аввакуме была написана по-французски и безусловно во многом была навеяна монографией Паскаля.

[1] Биографический роман (*франц.*).
[2] Либертин – калька с французского. В данном случае – поборник личностной свободы.
[3] Со времен Никона в России больше нет Церкви (*франц.*)

Сергиевские листки. Новая серия. №№ 1–2 (1938–9)

Первая публикация в журнале «Путь» № 60 за 1940 год. Вторая мировая война уже шагала по Франции, когда были написаны Федотовым обе рецензии. Он прекрасно понимал, что завершен определенный этап не только его жизненного пути, но и парижской эмигрантской общины. Его радовало, что молодые воспитанники Свято-Сергиевского богословского института, кстати, горячо поддержавшие его во время конфликта по поводу его статьи об испанских событиях, ищут свой путь в богословии, не повторяя ошибок предшественников. К сожалению, война прервала развитие богословской мысли и традиции Свято-Сергиевского института в Париже. Но она получила развитие в США, в Свято-Владимирской семинарии, куда перебрались после войны Федотов и Флоровский, Боголепов и Верховский, Шмеман и Мейендорф.

Указатель имен

Содержание

Георгий Петрович Федотов

Собрание сочинений в 12 томах.
Том 2:
Статьи 1920–30-х гг. из журналов
«Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД»

Редактор издательства *В. Лега*
Художник *И. Бурый*

Издательство «Мартис»
117334, Москва, Андреевская наб., 2
ЛР № 062366 от 04.03.93

Формат 60×88 $^1/_{16}$. Гарнитура Нью-баскервиль.
Бумага офсетная №1. Печать офсетная.
Тираж 2 000 экз. Заказ № 3370

Отпечатано в типографии № 2 ВО «Наука».
121099, Москва, Шубинский пер., 6

План
собрания сочинений Г.П.Федотова

1. «Абеляр», статьи 1911–1925 гг. (*вышел в свет*)

2. Статьи из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РХСД» 1926–1940 гг. (*вышел в свет*)

3. Святой Филипп, митрополит Московский (приложение: «Житие митр. Филиппа») (*подготовлен к печати*).

4. Статьи 30-х гг. из журналов ВРСХД, «Современные записки», «Числа», «Версты».

5. «И есть, и будет» (Размышления о России и революции).

6. Статьи из журнала «Новый град» (30-е годы).

7. «Стихи духовные».

8. «Святые древней Руси».

9. Статьи американского периода (1942–1951 гг.).

10. «Русское религиозное сознание: христианство киевской Руси. X-XIII вв.» (*подготовлен к печати*).

11. «Русское религиозное сознание: средние века. XIII–XV вв.»

12. Лекции, письма.